كتاب المفصل في شرح المحصل في علم الكلام

تأليف الامام الفاضل العالم الكامل
زين العلماء والحكماء علي بن عمر
ابن علي الكاتبي القزويني
مولف الشمسية وحكمة العين
والمفصل شرح
المحصل

[illegible]









بسم الله الرحمن الرحيم وبالله العون والعصمة والتوفيق

الحمد لله الذي افاض بجوده العام وجود الحقايق وانشا بقدرته التامة انواع الخلايق واضطلع بلطائف صنعه اصناف المصنوعات واطلع بعلمه الكامل على اسرار المكنونات والصلوة والسلام على الانبياء المخصوصين بالنفوس القدسية المكملين بالشرايع والنواميس النفوس الانسية خصوصا على محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين اما بعد فان كتاب المحصل الذي صنفه مولانا الامام العلامة الداعي الى الله فخر الملة والدين حجة الحق على الخلق ابو عبد الله محمد بن عمر الرازي تغمده الله بغفرانه واسكنه اعلى غرف جنانه كتاب يحتوي على حل كلام المتكلمين واسئلتهم مع دقايق لطيفة ونكت شريفة من مباحث الحكماء المتقدمين والمتاخرين الا ان فيه مغالطات يصعب على الناظرين حلها ومواضع منغلقة عسر وارد في على النظم الطبيعي براهينها فاشار الي من خصني بالانعامات الوافرة والايادي المتواترة وهو المولى المعظم الصدر الاعظم ملك ملوك الائمة والعلماء المخصص بذروة الفضلاء المبرز من سلطان القضاة والحكام مظهر العدل والانصاف بين الانام مفتي الفرق علامة العالم مبني الدقايق مخترع الحقايق الملة والدين عماد الاسلام والمسلمين ابو الحسن بن المولى المعظم السعيد الشهيد عز الملة والدين حجة الاسلام ابي الفضايل بن عبد الحميد القزويني ادام الله معاليه وقرن بالخير والسعادة ايامه ولياليه بحل تلك المغالطات وشرح المواضع المنغلقة فيه واخراج براهينها من القوة الى الفعل فبادرت الى مقتضى اشارته وسرعت في بيته وكتابته على الوجه المشار اليه مع التنبيه على تقريرات وتدقيقات سنحت حال التحرير وسميته بالمفصل في شرح المحصل واستعنت بالله واهب العقل ومفيض العدل انه خير موفق ومعين قال الامام رحمه الله علم الكلام مرتب على اركان **قال** الركن الاول في المقدمات الخ **اقول** ركن الشيء ما يدخل في حقيقته والمقدمة ههنا جزء قياس والمراد ههنا ما يتوقف عليه المباحث الآتية بعد والعلم ان كان ادراكا للماهية التي من حيث هي فقط فهو التصور الساذج وعرفوه بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وان كان ادراكا لها مع الحكم عليها فهو التصديق على راي الامام واما على راي الحكماء فالتصديق اما هو عبارة عن نفس الحكم فقط اعني اسناد امر الى امر ايجابا او سلبا فتصور المحكوم عليه وبه عند الامام داخل في حقيقة التصديق وعندهم شرط خارج وكل منهما اما اولي وهو من التصور ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على كسب وطلب ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه [التصور والتصديق] وان كان في الكسب كافيا في جزم العقل بانتساب المحكوم به الى المحكوم عليه وقد يفسر التصديق الاولي بالتصديق الذي لا يكون مسبوقا بتصديقات سابقة عليه وغير الاولي من كل منهما ما يقابل الاولي منه ثم قال وعندي ان شيئا من

التصورات

التصورات غير مكتسب اي لا شيء ولا واحد منها كذلك بل كل واحد منها اما بديهي وحاصل في النفس بخلق الله تعالى من غير طلب وسوق الى ذلك واحتج عليه بوجهين **قال** الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحال طلبه الى اخره **اقول** هذا القياس مركب من منفصلة مانعة الخلو ذات جزءين وهي صغرى وحمليتين كل واحد منهما شارك احد جزءي المنفصلة مشاركة منتجة مع اتحاد التاليين في النتيجة ويسمى القياس المقسم وصورته ان نقول اما ان يكون التصور مشعورا به واما ان يكون التصور غير مشعور به وكل مشعور به يستحيل طلبه وكل غير مشعور به يستحيل طلبه فالتصور يستحيل طلبه اما المنفصلة فبينة بذاتها واما الحمليتان فاحتج على الاولى بامتناع تحصيل الحاصل وعلى الثانية بامتناع توجه النفس نحو ما لم يخطر بالبال **قال** فان قلت هو مشعور به من وجه دون وجه **اقول** هذا منع حصر اجزاء المنفصلة فيما ذكر من القسمين بامكان وجود قسم اخر وهو ان يكون التصور مشعورا به من وجه دون وجه **قال** فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به وكل منهما لا يمكن طلبه لما مر **اقول** اجاب عن المنع بان ادخل هذا القسم ايضا في المنفصلة هكذا اما ان يكون التصور مشعورا به من كل وجه واما ان يكون غير مشعور به من كل وجه واما ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه وامتناع الطلب على التقديرين الاولين ظاهر واما على التقدير الثالث فلان الذي هو معلوم منه غير الذي هو مجهول والمعلوم منه معلوم مطلقا والمجهول منه مجهول مطلقا وكل منهما امتنع طلبه بالبيان الذي مر **قيل عليه** بان اجتماع ما ذكرتم من الحمليتين على الصدق محال لان العكس المستوي لعكس نقيض كل واحد منهما ناقض الاخرى لان الاولى تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يستحيل طلبه فهو غير مشعور به وتنعكس هذا بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما هو غير مشعور به لا يستحيل طلبه المناقض لكل ما هو غير مشعور به يستحيل طلبه وهكذا الكلام على المقدمة الاخرى ولان عكس نقيض كل واحد منهما مع عين الاخرى ينتج المحال لانا اذا ضممنا كل ما لا يستحيل طلبه فهو غير مشعور به الى المقدمة الثانية انتج كل ما لا يستحيل طلبه يستحيل طلبه وهكذا عكس نقيض الثانية مع الاولى ولو استنتج المطلوب من قياسين كل منهما مركب من متصلتين الاول قولنا كلما كان التصور مشعورا به فهو مشعور به وكلما كان مشعورا به امتنع طلبه ينتج كلما كان التصور مشعورا به امتنع طلبه والثاني كلما كان التصور غير مشعور به فهو غير مشعور به وكلما كان غير مشعور به امتنع طلبه ينتج كلما كان التصور غير مشعور به امتنع طلبه ويلزم من صدق هاتين الشرطيتين امتناع الطلب لوقوع ملزوم احديهما في الواقع لامتناع الخلو عن النقيضين فاتى الشك المذكور بان يقال كبرى القياس الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما امكن طلب التصور فهو

عليه م

غير مشعور به وينعكس هذا بالعكس المستوي الى قولنا قد يكون اذا كان التصور غير مشعور به امكن
طلبه ومونا مض كبرى القياس الثاني او بقضية كلما امكن طلب التصور فهو غير مشعور به الى قولنا كلما كان
غير مشعور به امتنع طلبه انتج كلما امكن طلب التصور امتنع طلبه وانه محال وهكذا الكلام على كبرى
القياس الثاني **واجيب عنه** وان القياس من المنفصلة والحمليتين بانا نركب القياس هكذا التصور
اما تصور مشعور به او تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به امتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به امتنع طلبه
فالتصور امتنع طلبه والعكس المستوي لعكس نقيض كل واحدة من الحمليتين يكون اعم موضوعا من الاخرى
فلا نا قضها لان العكس المستوي لعكس نقيض الاولى هو قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه
وموضوعه اعم من موضوع الثانية اعني التصور الغير المشعور به لجواز انتفاء التصور المشعور به
بانتفاء التصور وامتناع ذلك في التصور الغير المشعور به ومن هذا علم عدم اتحاد الوسط في القياس
المركب من عكس نقيض كل منهما مع عين الاخرى الذي جعلوه منتجا للمحال المذكور واما اذا كان الانتاج
من القياسين المذكورين فاجيب عنه بمنع منافاة العكس المستوي لعكس نقيض كل واحدة من
الكبريين للاخرى بجواز ملازمة النقيضين لشيء واحد محال لان المحال جاز ان يكون ملزوما للمحال
وكذلك منعوا استحالة النتيجة اللازمة من عكس نقيض كل واحدة من الكبريين مع عين الاخرى والمستند
ما مر لانا **نقول** لو كان الانتاج من القياسين المذكورين لزم كون كل واحد من الشعور
وعدم الشعور ملزوما للاستحالة ونقيضها اما استلزام كل منهما للاستحالة فظاهر واما
استلزامهما لنقيض الاستحالة فلان العكس المستوي لعكس نقيض كبرى القياس الثاني يوجب كون
الشعور ملزوما له والعكس المستوي لعكس نقيض كبرى القياس الاول يوجب كون عدم الشعور ملزوما
له والواقع اما الشعور او عدم الشعور فيلزم منه اجتماع النقيضين في الواقع لانا **نقول**
كل واحد من الشعور وعدمه يستلزم نقيض الاستحالة استلزاما جزئيا فيكون كل واحد
من الشعور وعدم الشعور ملزوما لاجتماع النقيضين استلزاما جزئيا ولا يلزم منه اجتماع
النقيضين في الواقع لجواز ان يكون زمان كل واحد من الشعور وعدمه غير زمان استلزامه
للنقيض فلا يتحد زمان صدق المقدم والاستلزام اصلا **قال** الثاني ان
تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها او بما يكون داخلا فيها او بما يكون خارجا عنها او بما تركب
من الاخيرين الى اخره **اقول** حاصل هذا الوجه ان تعريف الماهية بنفسها محال
لوجوب سبق العلم بالمعرِّف على العلم بالمعرَّف وامتناع كون الشيء معلوما قبل نفسه وكذلك

مجموع

بمجموع الاجزاء لانه نفسها وبالداخل ايضا لان المعرِّف للشيء معرِّف لكل جزء منه فلو كان التعريف
بالامر الداخل لزم كونه معرِّفا لنفسه وبالخارج ايضا محال لان الامور المختلفة في الماهية لما جاز
اشتراكها في وصف خارجي لم يفد التعريف بالامر الخارجي الا اذا عرف اختصاصه بذلك الشيء دون
ما عداه لكن ذلك يتوقف على تصور ذلك الشيء وعلى تصور كل ما عداه فالاول يوجب الدور والثاني
يقتضي تصور امور غير متناهية وكل منهما محال وكذلك التعريف بالمركب من الداخل والخارج لان
التعريف بالخارج لما كان محالا والمركب منه ومن الداخل خارج عن الماهية فتعريفها لماهية به يكون
ايضا محالا واليه يشير بقوله فبطلان ما عدتم من الاقسام يقتضي بطلانه ومنع بعض الشارحين
حصر الاقسام فيما ذكر وعد قسما اخر وهو في الحقيقة مندرجة تحت الامر الخارجي
وامتناع التعريف به يقتضي امتناعه بتلك الاقسام **قال** لا يقال انا نجد النفس
طالبة لتصور ماهية الملك والجن **اقول** هذا منع المقدمة القائلة بان ما لا شعور به لا تقصده
النفس طالبة له مع ذكر المستند وحينئذ يكون ما ذكره الامام في الجواب كلاما على المستند
اذ ادعى ان ذلك طلب تفسير اللفظ او طلب البرهان على وجود المتصور لا ابحاثا عن المنع وهو
خارج عن صناعة النظر واجيب عن الوجه الاول بانا لا نسلم امتناع توجه الطلب
نحو ما لم يخطر بالبال من حيث هو هو فان عارضا من عوارضه اذا كان معلوما امكن توجه
الطلب نحوه بواسطة العارض المعلوم فان الانسان يطلب حقيقة الملك وان لم يعلم منه الا
كونه سماويا او منزلا للوحي وكذلك حقيقة الهندسة وان لم يعلم منها الا كونها نافعة او
موجبة للاكرام بل قد يطلب مسمى لفظ وان لم يشعر منه الا بكونه مسمى لذلك اللفظ وهذا
هو المنع الذي اشار اليه الامام في السؤال المذكور انفا ويمكن ان يكون قوله هو المشعور به من
وجه دون وجه ايضا اشارة الى هذا المنع مع ذكر المستند **قوله** عائدا اما ان يكون
التصور مشعورا به من كل وجه او غير مشعور به من كل وجه او مشعورا به من وجه دون وجه
قلنا لا نسلم امتناع الطلب على التقدير الثالث وقوله لان الوجه المشعور به غير ما هو
غير مشعور به وكل منهما امتنع طلبه لما مر ممنوع فان الوجه الذي هو غير مشعور به امكن توجه
الطلب نحوه بواسطة الشعور بالوجه الاخر او نسلم ذلك ونقول سلمنا قلتم بانه يلزم من
ذلك امتناع طلب التصور المعلوم من وجه دون وجه فالحاصل انه يكفي في امكان طلب
الشيء الشعور ببعض اعتباراته فقط واما الوجه الثاني فاجيب عنه بانا لا نسلم ان

التعريف بالداخل محال وقوله المعرّف للمجموع معرّف لكلّ جزء منه ممنوع فان الجزء ربما كان
غنيا عن التعريف او كان معلوما بمعرّف اخر ويكون الكل مفتقرا الى المعرّف فيعرف الكل من حيث
هو كل دون الجزء ونقول **ايضا** لم قلتم بان التعريف بالوصف الخارجي محال وقوله الوصف
الخارجي لا يفيد معرفة الشيء الا اذا عرف اختصاصه به دون ما عداه ممنوع بل التعريف به
يتوقف على اختصاص الوصف به لا على العلم بالاختصاص فانه اذا كان بين الشيء ووصفه المساوي
لزوم بين فان العلم بالوصف يستلزم العلم بالموصوف وان لم يعرف اختصاصه به وبتقدير توقفه
على العلم بالاختصاص لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف على تصور الشيء من حيث هو هو بل
على تصوره ببعض اعتباراته وكذلك يكفي في العلم بنفيه عن كل ما عداه تصور ما عداه بامر شامل
للكل كما يعلم اختصاص الجسم المعين المجهول ماهيته بكونه شاغلا لمكان معين وان لم يعلم ماهية
الشاغل ولا كل ما عداه على التفصيل وليس في شيء من ذلك دور ولا يتوقف على تصور امور غير متناهية
قال ظهر ان الانسان لا يمكنه ان يتصور الا ما ادركه بحسه الى اخره **اقول** لما
بين ان التصور لا يمكن حصوله للانسان بطريق الكسب فالذي يحصل له من التصورات يكون
مضافا لا الى الكسب فهو مضاف اما الى الحس الظاهر كجميع المحسوسات بالحواس الخمس
الظاهرة او الى الحس الباطن كجميع المحسوسات بالحواس الخمس الباطنة كادراك كل
احد لذته والمه وشبعه وجوعه او الى البديهة كتصور الوحدة والكثرة والوجود والعدم
واما الذي يركبه العقل والخيال كتصورنا انسانا عظيم الراس او ذا راسين او انسانا
لا يجوع ولا يشبع او لا يالم او لا يلتذ واحتج على الحصر في الاقسام المذكورة بالاستقراء
ولا يخفى عليك ضعفه **قال** ... نعم القايلون بان التصور قد يكون مكتسبا اتفقوا
على ان الكل ليس كذلك والا لزم الدور او التسلسل الى اخره **اقول** التصورات يمتنع ان
تكون كلها كسبية والا لزم الدور ان كانت متناهية والتسلسل في كل مطلوب معين ان
كانت غير متناهية وكل منهما يستلزم امتناع حصول شيء من العلوم لنا بطريق الكسب
وانه محال فاذن لا بد من تصورات غنية عن الكسب ثم قال والضابط ان كل تصور
يتوقف عليه غير مكتسب فهو غير مكتسب ثم يعرف ضعف هذه القضية من تعريفنا التصديق الاولي
وكل تصور يتوقف عليه تصديق مكتسب قد يكون مكتسبا كقولنا الباري تعالى واحد وقد يكون
غير مكتسب كقولنا النار سخنة ثم اتفق القايلون بالاكتساب على ان المعرّف امتحال

تصديق

ان

ان يكون نفس المعرّف لامتناع كون الشيء معلوما قبل نفسه بل لا بد ان يكون غيره وشيئا
له في الصدق اي لا يكون اعم منه ولا اخص لان الاعم لا يعرّف الاخص والاخص اخفى فهو ان
كان مجموع اجزائه اعني الجنس والفصل القريبين فهو الحد التام كقولنا في تعريف الانسان انه
الحيوان الناطق وان كان بعض اجزائه المساوية كالناطق في تعريفه او المركب من الجنس البعيد
والناطق فهو الحد الناقص وان كان الامر الخارجي وحده كالضاحك او المركب منه ومن الجنس
البعيد كالجسم الضاحك في تعريف الانسان فهو الرسم الناقص وان كان مركبا من الجنس القريب والخارج
فهو الرسم التام كالحيوان الضاحك في تعريفه **قال** ... وبه نبين ان الاول البسيط الذي لا يتركب
عنه غيره لا يعرّف ولا يعرّف به الى اخره **اقول** الماهية البسيطة التي ليست جزءا من ماهية
اخرى كالعقول والنفوس استحال تحديدها لان الحد لما كان مركبا من الجنس والفصل وليس لها شيء
منهما فلا حد لها واستحال ايضا تحديد الغير بها وكذا ظاهر والماهية المركبة التي هي جزء من
ماهية اخرى امكن تحديدها وتحديد الغير بها كالحيوان المركب من الجسم الحساس المتحرك بالارادة
فانه جزء من الانسان فامكن تحديده وتحديد الانسان به والماهية البسيطة التي هي جزء من ماهية
اخرى كالناطق للانسان ان قلنا ليس له جزء استحال تحديده لكن امكن تحديد الغير بها والماهية
المركبة التي ليست جزءا من ماهية اخرى كالانسان امكن تحديدها لكن لا يمكن تحديد الغير بها
وانما قال والمراد من هذه التعريفات التعريفات الحدية لان البسائط امكن تعريفها بالرسوم الناقصة
ويجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف الزوج بما ليس بفرد فان من
علم احدهما علم الاخر ومن جهل جهل وعن تعريف الشيء بالاخفى كقولهم النار اسطقس شبيه بالنفس
فان النار اظهر عند العقل من الاسطقس والنفس وعن تعريف الشيء بنفسه كقولهم الحركة هي النقلة وعن
تعريفه بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة كقولهم الكيفية ما بها يقع المشابهة واللامشابهة والمشابهة
لا يمكن تعريفها الا بانها اتفاق في الكيفية او بمراتب كتعريف الاثنين بالزوج الاول ثم الزوج بالمنقسم
بمتساويين ثم المتساويين بالشيئين الذين لا يزيد احدهما على الاخر ثم الشيئين بالاثنين ويجب في
التعريفات تقديم الجزء الاعم كالجنس على الجزء الاخص كالفصل لان الاعم اكثر وقوعا في الذهن
لان نافيه في العام اقل مما نافيه في الخاص فيكون اعرف والمقصود من التعريف المعرفة فتقديم الاعرف
اولى والحق ولو عكس وقيل ناطق حيوان مثلا في تعريف الانسان لما حصل العلم بالحد وذلك يوهم
كون الفصل جنسا والجنس فصلا لما تقرر في الاوهام من وجوب تقديم الاعم على الاخص **قال**

القول في التصديقات الى آخره أقول التصديقات ليست باسرها بديهية والعلم بصدق
هذه القضية بديهي لانا نعلم بالضرورة ان علمنا ببعض القضايا كالعلم بوحدة الصانع وحدوث العالم
من النظريات وليست باسرها ايضا كسبية والا لزم الدور او التسلسل على الوجه الذي عرفته
في التصورات فتعين القسم الثالث وهو ان يكون البعض غنيا عن الاكتساب والبعض الآخر محتاجا
اليه والغني عن الاكتساب اما الحسيات كالعلم لكل واحد بان الشمس مضيئة والنار حارة
او الوجدانيات كعلم كل احد بجوعه وشبعه والمه ولذته وهي اي الوجدانيات قليلة النفع اذ
لا يمكن الاحتجاج بها على الغير لانها غير مشتركة لجواز ان لا يحصل له واما البديهيات كالعلم
بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا دليل على انحصار الغني عن الاكتساب في هذه
الامور الا الاستقراء وضعفه ظاهر وفي هذا المقام صار اهل العالم فرقا اربعا الفرقة الاولى
المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون والثانية القادحون في الحسيات المعترفون
بالبديهيات كافلاطون وارسطاطاليس وبطلميوس وجالينوس لا على معنى ان الحس ساقط عن درجة
الاعتبار بالكلية بل لانه يصيب تارة ويخطي اخرى فلا يعتمد على حكمه بل لا بد من حاكم آخر فوقه
ليتميز للناظر خطاؤه من صوابه فالذي يعتمد على حكمه هو العقل فقط قال واحتجوا عليه
بان حكم الحس اما ان يعتبر في الجزئيات او في الكليات الى آخره أقول احتجوا على ان حكمه في
الجزئيات غير مقبول بوجوه خمسة الاول ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى النار البعيدة
في الظلمة عظيمة وكما يرى العنبة في الماء كالاجاصة وكما اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين فانا نراها
كالسوار وسبب الاشتباه في المثال الاول هو ان الهواء المتصل بسطح النار اشبه النار لتكيفه
بالنور الفائض منها فالحس لبعده لا يفرق بينه وبين النار لا انه ادرك النار الصغيرة عظيمة فان
الحس ما ادرك الا الهواء الموصوف بشعاع النار ولا يلزم من عدم ادراك الامتياز بينهما ان يدرك
الهواء المتكيف بالشعاع نارا وفي المثال الثاني ان الشعاع البصري لما وقع على سطح الماء انعطف
الى العنبة فيقع في زاوية اعظم من الذي ينطبع فيها اذا لم تكن في الماء فيجب ان يرى لذلك اعظم
اولان الشعاع اذا وقع على سطح الماء اضطرب لان سطح الماء من عرض له حركة فادرك العنبة مرة بعد
اخرى فكلما كان بين الادراكين زمان قصير عجز عن ادراك الامتياز بين المدركين لا انه ادرك
العنبة عظيمة والاول اقوى واما المثال الثالث والذي بعده وهو ان البصر قد يدرك الكبير
صغيرا كالاشياء البعيدة فليس فيهما اشتباه بل الواجب ان يكون كذلك لان المرئي كلما كان اقرب

من الرائي فانه يرى بزاوية اعظم وكلما كان ابعد يرى بزاوية اصغر قال وقد يدرك الواحد
اثنين كما اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نراه قمرين وكما في حق الاحول وكما اذا نظرنا
الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا وفي السماء آخر أقول ليس في هذه الامثلة
غلط للحس اما المثالان الاولان فلان الشعاع الخارج من العين المنغمزة والحولاء ليس في سطح
الشعاع الخارج من العين الاخرى فلا يلتقيان في الحس المشترك على موضع واحد بل يقع احدهما
منه غير موضع الآخر فيتصل المرئي الى موضعين منه فلهذا لا يجب رؤية الواحد اثنين وليس ذلك
بالقياس الى كل احول فان الاحول قد يرى الواحد واحدا وذلك اذا كان الشعاعان الخارجان من
العينين في سطح واحد واما المثال الثالث فهو بواسطة الانعكاس وذلك لان الشعاع
البصري لما وقع على سطح الماء انعكس منه الى القمر لكون سطح الماء صقيلا فرأى البصر بالاشعة
الخارجة القمر في السماء وبالاشعة المنعكسة رآه في الماء واحدى الاشعتين غير الاخرى
فيجب بالضرورة ان يرى قمرين احدهما في السماء والآخر في الماء قال وقد يرى الاشياء
الاشياء الكثيرة واحدة كالرحى اذا اخرجنا من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة بالوان
مختلفة فاذا استدارت بسرعة رأينا لها لونا واحدا كانه ممتزج من كل تلك الالوان أقول
ليس فيه غلط وذلك ان المدرك هو المنطبع في الحس المشترك لا في الخارج والمنطبع في الحس المشترك
لون واحد مركب من تلك الالوان اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان الحس اذا ادرك
لونا من تلك الالوان انطبع في الحس المشترك فقبل زواله عنه انطبع فيه لون آخر وهكذا الى ان
حصل فيه جميع تلك الالوان وعند ذلك يمتزج بعضها بالبعض فيحصل منها في الحس المشترك لون واحد
مركب منها قال وقد يرى المعدوم موجودا كالسراب وكالاشياء التي يراها صاحب حفنه
الدق والسعده أقول اما المثال الاول فلا نسلم ان الحس ادرك المعدوم موجودا بل
ادرك الجسم الشفاف المتحرك ثم الوهم والخيال لما كان من شأنهما التصرف في المشاهدات بالتركيب
والتفصيل حكما او احدهما بكون المدرك ماء فالغلط مضاف اليهما او الى احدهما لا الى الحس
وكذلك القول في المثال الثاني لان الحس ما ادرك الا اليد المتحركة والسادق المتحركة
بسرعة واما الاشباح من الحرجة اولا والحرجة ثانيا وعدمها فالحس لا يدركها البتة بل الوهم
والخيال يحكم بوجود ذلك في الخارج على نحو ما ذكروه وهو انكار صريح للمحسوسات قال
وكما يرى القطر النازلة من السماء كالخط المستقيم والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة أقول

ليس فيها غلط وذلك لان المدرك هو المنطبع في الحس المشترك والمنطبع فيه من المثال الاول
خط مستقيم ومن الثاني دائرة لان الحس اذا ادرك القطرة في المكان الاول انطبعت صورتها
في الحس المشترك فقبل زوالها عنه انطبعت فيه صورتها في مكان يلي المكان الاول وهكذا
الى ان وصلت القطرة الى المكان الاخير وعند حصول صورها في تلك الامكنة انطبع فيه خط
واحد مركب من حصول تلك القطرة في تلك الامكنة وكذلك الحال في الشعلة المدارة بسرعة
فانه ينطبع من حصولها في الامكنة المتتالية دائرة في الحس المشترك **قال** وقد يرى
المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة
المتحركة ساكنة **اقول** اما المثال الاول فلا نسلم ان الحس ادرك الظل ساكنا
غاية ما في الباب انه ما ادرك حركته لصغر المسافة المقطوعة بحركة الظل لان حركته تابعة
لحركة الشمس فاذا تحركت الشمس جزءا تحرك الظل اقل منه بكثير فلصغره يعجز عن ادراكه
لان من خاصية الحس انه لا يدرك الاشياء الصغيرة ولا يلزم من عجز ادراك القوة الحاسة
شيئا ان لا يعتمد على حكمها والا لعزل العقل ايضا لعجزه عن ادراك اشياء كثيرة واما المثال
الثاني فقالوا سببه ان الاشعة الخارجة من العين تقع على سطوح الشط وهي تتحرك بحركة راكب
السفينة فلذلك يرى الشط متحركا والسفينة ساكنة وهو بيان للعلة لا دفع الغلط عن الحس
قال وقد يرى المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة
يرى الكوكب متحركة اليها اذا شاهد عما تحته وان كان متحركا الى خلاف تلك الجهة وقد يرى القمر كالسائر
الى الغيم اذا كان الغيم سائرا اليه **اقول** نعرض العين في المثال الاول ساكنا وسبب الاشتباه
في المثالين هو ان حركة المتحرك وحركة الغيم كل منهما بالقياس الى الحس اسرع من حركة القمر
وان كان في نفس الامر بالعكس فاذا تحرك المتحرك او الغيم الى جهة حركته تبدل الوضع الذي
كان لكل منهما بالقياس الى القمر بوضع اخر بسبب حركتهما لكن البصر اذا نظر الى القمر
غفل عن حركتهما فيعتقد ان تبدل الوضع كان بسبب حركة القمر الى خلاف جهة حركتهما
فلذلك يدرك الحس القمر متحركا الى خلاف جهة حركته **قال** وقد يرى الاشياء
المستقيمة منكسة كالاشجار التي على طرف الانهار **اقول** سبب ذلك هو انعكاس الاشعة
وذلك ان الشعاع الخارج من الناصر اذا وقع على سطح الماء انعكس منه الى راس الشجرة
القائمة على طرف النهر لكن البصر انما يرى الشيء على استقامة الشعاع الخارج منه لكن

الخط الذي هو على استقامته داخل في عمق الماء فيرى بالضرورة راس الشجرة في عمق الماء
فلذلك يرى الاشجار المستقيمة القائمة على طرف النهر منكسة ولنعمل لذلك شكلا للتصور ولتكن
ا ب ج د هو النهر و ا ب هو سطحه الظاهر و ا ط شخص الرائي و ب ح الشجرة القائمة على طرف
النهر ونقطة ط الناصر و ط ك الشعاع الخارج منها على سطح الماء و ك ح الشعاع المنعكس منه
الى راس الشجرة فنخرج ط ك ب د بالاستقامة الى ان يلتقيا على نقطة ل فزاوية ا ك ط تسمى زاوية
الاتصال و ط ك ح زاوية الشعاع و ح ك ب زاوية
الانفصال ولان زاوية الانفصال مساوية لزاوية



الاتصال علم ذلك بالاستقراء وزاوية ل ك ب مثل
زاوية ا ك ط بالشكل الخامس عشر من المقالة الاولى
من كتاب اقليدس فهي مساوية اذن لزاوية ح ك ب
وزاويتا ب متساويتان لان ب ح عمود على ا ب و ضلع ك ب
مشترك بين مثلثي ك ح ب ك ل ب فخط ح ب مثل ب ل
بالشكل السادس والعشرين من المقالة الاولى من كتاب اقليدس فنقطة ل راس الشجرة في عمق الماء
وينبغي ان تعلم ان ك ل هو الشعاع المتوهم في عمق الماء على استقامة الشعاع الحقيقي **قال**
واذا نظرنا الى المراة رأينا الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المراة **اقول**
ليس في ذلك غلط بل الواجب ان يرى كذلك لان ذلك انما يكون في المراة التي يكون سطحها المنظور
فيه كالسطح المقعر لنصف الاسطوانة المجوفة فاذا نظر الناظر الى هذا السطح من المراة حين كان
سهم الاسطوانة قائما على الافق راى طول الوجه فيها على ما هو عليه وعرضه اقل مما هو عليه
وسبب ذلك هو ان رؤية الوجه في المراة انما يتحقق بواسطة الاشعة المنعكسة من
سطحها الى الوجه لكن الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه يكون من خط مستقيم مساو
لطول الوجه مواز لسهم الاسطوانة والى عرض الوجه من خط منحن مساو لعرض الوجه
والزاوية التي يوترها هذا الخط المنحني اصغر من الزاوية التي يوترها الخط المستقيم
المساوي لعرض الوجه فلذلك يرتسم طول الوجه في المراة على الواجب وعرضه اقل
من الواجب واذا نظر الناظر الى هذا السطح منها اعني السطح المقعر من المراة حين كان
سهم الاسطوانة موازيا للافق راى عرض الوجه على ما هو عليه وطوله اقل مما هو عليه

لان الاشعة المنعكسة الى عرض الوجه حينئذ تكون من خط مستقيم مسا ولعرض الوجه وهو ان
للانف والى طوله من خط منحنى مساوله والزاوية التى يوترها هذا الخط المنحنى اصغر من
الزاوية التى يوترها الخط المستقيم المسا وى لطول الوجه فلذلك يجب ان تسلم العرض
فى المرآة على الوجه الواجب والطول اقل من الواجب واما اذا نظر الناظر الى السطح
المذكور من الجوانب راى الوجه معوجا لانه يرى احد طرفى الوجه اطول وهو الذى يوازى
سهم الاسطوانة والطرف الاخر اقصر وهو الذى يوازيه الخط المنحنى المقاطع لسهم الاسطوانة
الواقع فى سطح المرآة لانعكاس الاشعة الى الاول من خط مستقيم مساوله والى الثانى
من خط منحن مساويه على الوجه الذى عرفته فى الوصفين الاولين **قال** وثانيها
ان الحس يحكم بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك **اقول** توجيهه ان يقال لو كان
حكم الحس مطابقا للامر نفسه لما حكم باستمرار سيل واحد عند توالى الامثال وقد حكم
فان الشيئين اذا وردتا على الحس احدهما بعد الاخرى فان الحس لا يميز بين الاولى
والثانية بل يحكم بان الثانية عين الاولى وكذلك الالوان فانها غير باقية عند اهل
السنة بل يحدثها الله تعالى زمانا بعد زمان والحس يحكم بوجود لون واحد مستمر وجوابه
ان يقال لا نسلم نفى التالى واما حديث الشيئين فانما يتوجه ان لو تعلق الحس بالمحسوس
من حيث هو هو والخيال يشتبه وهو ممنوع بل الحس يتعلق بالقدر المشترك بينه وبين
غيره او ان تعلق به من حيث هو هو لكن الخيال لا تثبت بانه يمتاز هو عن غيره وكيف كان
فالمحسوس على وجه الاستمرار هو القدر المشترك وهو باق فى الاحوال كلها وكذلك يقول فى
الالوان على ان عدم بقائها ممنوع على ما سياتى ومن هذا عرف ضعف قوله واذا احتمل ذلك
احتمل ايضا ان يقال الاجسام لا بقاء لها بل الله تعالى يحدثها حالا فحالا لكنها لما كانت متوالية
متماثلة ظنها الحس شيئا واحدا على انا نقول من الابتدا لا نسلم ان الحس يدرك الدوام والبقاء
والاستمرار وما يشبهه من المفهومات بل المدرك لهذه الاشيا هو العقل بواسطة ادراك الحس
لما له هذه المفهومات لم تعلم بانه ليس كذلك **قال** وثالثها ان النايم قد يرى فى النوم
شيئا ويحكم بثبوته الى آخره **اقول** المدرك فى النوم ليس هو الحس الظاهر بل الحس الباطن وما
ادركه فى النوم وحكم به لم يظهر خلافه غاية ما فى الباب انه ادرك فى النوم ما ليس فى الخارج وذلك
لا يوجب كذب ما ادركه فى النوم فان قلت اذا جاز فى النوم ادراك ما ليس فى الخارج جاز ذلك

ابيضا

ابيضاء النقطة قلت لا نسلم ذلك الدليل على الملازمة والتمثيل بالنسل لا يجوز فى اليقينيات
قال ورابعها ان صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها
ويحكم بوجودها ويصيح خوفا منها الى آخره **اقول** سبب ذلك هو ان المتخيلة تقوى فى
المرض على تركيب الصور والاشباح لان النفس تغفل عن تدبيرها لاشتغالها باصلاح
البدن واذا ركبت تلك الصور والاشباح ووردت على الحس المشترك فيدركها الحس ويشاهدها
فيعتقد انها وردت عليه من الخارج قال بعض الشارحين فى حل هذا الوجه والذى قبله
ان احتمال خلاف ما حكم به الحس لا ينافى الجزم بان حكمه مطابق للامر نفسه كما فى العاديات
فان احتمال الخلاف قايم فيها مع الجزم بان الامر فى نفسه كما جرت به العادة وهذا
فى غاية السقوط لامتناع اجتماع الجزم بالشئ مع احتمال نقيضه **قال** وخامسها
انا نرى الثلج فى غاية البياض الى آخره **اقول** الحكماء قالوا سبب ذلك هو ان الاشعة
الفايضة من جرم النيركالشمس وغيرها من الكواكب اذا وقعت على سطوح تلك الاجزاء الجمدية
انعكست عن بعضها الى بعض والاشعة اذا انعكست من الشئ الى آخر يرى موضع الانعكاس كالبياض
بدليل ان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء مقابل لجدار غير مستنير انعكس الشعاع من الحوض
الى الجدار المقابل ويرى موضع الانعكاس من الجدار كانه لون ابيض ويتحرك بحركة
الماء والمتكلمون يمنعون كون الثلج غير ملون وغاية ما فى الباب انه لا يحجب عن الابصار لكن
لا يلزم منه كونه غير ملون فان اصول الشعل لا تحجب عن الابصار مع كونها ذات لون لانا
نراها وكذا الكلام فى الزجاج المدقوق **قوله** ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية اشار
الى الجواب منع وهو ان يقال لم لا يجوز ان يحصل للزجاج بعد الدق لون بسبب حدوث
كيفية مزاجية فيه والمزاج كيفية تحدث من تفاعل كيفيات متضادة موجودة فى عناصر
متصغرة تماس الكل كل واحد منها الكل الاخر واجاب عنه فقال ان تلك الاجزاء صلبة
يابسة لا يحصل فيما بينها فعل وانفعال لان ذلك انما يحصل فيما بين الاشياء المختلفة
الصور والكيفيات كالعناصر الاربعة والمتكلمون يمنعون كل ذلك ويجوزون
حدوث المزاج بدون الفعل والانفعال ويقولون ان الله تعالى اجرى عادته وطريقته
بخلق المزاج فيه عند الدق وكذلك الكلام فى قوله ان يرى موضع الشق من الزجاج
الثخين ابيض مع انه ليس هناك الا الهواء المخترق فى ذلك الشق لانهم يمنعون كون الهواء

غير ملون وانما حصته بالزجاج التخمين لان الحس لا يظهر فيه ذلك **قال** واما
الكليات فالحس لا يعطيها البتة الى اخره **اقول** هذا الكلام حق لكنا نعبر عنه بلفظ اوضح
فنقول اما ان الحس لا يدرك المفهوم الكلي فظاهر لان وجوده اما في الذهن فقط او في الخارج
ايضا لكن مع اكتنافه بعوارض لا تبع الحس الا عليها واما انه لا يدرك المقدمة الكلية فلانا
اذا قلنا كل كل فهو اعظم من جزئه فالحس لا يدرك من افراد موضوع هذه القضية الا هذا الكل
وذاك الكل وجزئي هذين الكلين واما وصف الاعظمية فلا يدركه البتة لانه مفهوم كلي
والحس لا يشعر به وبتقدير شعوره به لكن الحس انما يحكم بان هذا الكل اعظم من هذا
الجزء اما ان كل كل داخل في الوجود هو اعظم من جزئه فغير مدرك له البتة وقوله ولو
ادرك كل ما في الوجود من الكلات والاجزا الى اخره اشارة منه الى بحث منطقي وبيانه اذا
قلنا كل ج ب يستعمل تارة بحسب الوجود الخارجي واخرى بحسب الحقيقة اما الاول
فاذا قلنا كل ج ب عنينا به ان كل ج في الخارج فهو ب في الخارج اي كل ما له دخول
بالفعل في الوجود سوا كان في حال الحكم او قبله او بعده وصدق عليه ج بالفعل فهو ب في الخارج
واما الثاني فاذا قلنا كل ج ب عنينا به ان كل ما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب اي
كلي يصدق عليه الحيثية الاولى يصدق عليه الحيثية الثانية وصدقه بالاعتبار الاول
يستدعي صدق الطرفين على الموجود في الخارج بالاطلاق العام وبالاعتبار الثاني
لا يستدعي ذلك بل يصدق وان لم يكن لشي من الطرفين ولا لما يصدقان عليه وهو المحكوم عليه
بالحقيقة وجود في الخارج اصلا فعلى هذا لو فرضنا انحصار الالوان في السواد صدق
بالاعتبار الاول كل لون سواد وكذب كل بياض لون وبالاعتبار الثاني كذب الاول
وصدق الثاني واذا عرفت ذلك في الموجبة فقس عليها السالبة واذا تحقق ذلك فنقول
قوله ولو ادرك كل ما في الوجود من الكلات والاجزا اشارة الى استعمال القضية على
الوجه الاول ومعناه انا وان سلمنا ان الحس ادرك كل كل وجزئه دخل في الوجود في
الجملة لكن لا يلزم من ذلك ان يكون مدركا للقضية الكلية لانا لا نستعمل القضية الكلية
على هذا الوجه بل على الوجه الثاني فعلى هذا اذا قلنا كل كل هو اعظم من جزئه كان
المراد ان كل ما لو وجد كان كلا فهو لو وجد كان اعظم من جزئه ومن البين ان الحس
لا يدرك القضية الكلية الماخوذة بهذا الاعتبار **قال** الفرقة الثالثة الذين يعترفون

بالحسيات ويقدحون في البديهيات **اقول** اما ان المعقولات فرع المحسوسات فلان
الانسان في مبدا الفطرة عار عن العلوم لكن لما احس بجزئيات تنبه منها لمشاركات بينها ومباينات
وانتزع منها علوما كلية تصورية او تصديقية فلولا احساسه بتلك الجزئيات لما حصل له شي من العلوم
الكلية ولذلك فان الاكمه لما فقد الاحساس بالالوان لا يعرف حقيقتها والعنين لما فقد لذة الجماع
لا يعرف حقيقتها والاصل اقوى من الفرع واعلم ان هذا يستلزم ان المحسوسات اقوى من المعقولات
وذلك لا يوجب القدح في البديهيات وان كل ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما الذي تصدى
لاثباته وكيف فانه يوجب نقيض ذلك لان المحسوسات ان كانت قطعية كانت المعقولات ايضا
كذلك لان اللازم عن القطعي قطعي وان كانت غير قطعية كان العلم بعدم كونها قطعية غير محسوس
فبطل ان كل ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا **قال** ثم الذي يدل على ضعف البديهيات
وجوه خمسة احدها ان اجلى البديهيات العلم بان الشي اما ان يكون واما ان لا يكون الى آخره
اقول لا نسلم ان القضايا الثلاثة الاخيرة متفرعة على الاولى ان عني بتفرعها ان العلم
بها يتوقف على العلم بها فان كل عاقل يجزم بكل واحدة من تلك القضايا الثلثة وان لم يخطر
بباله معنى قولنا الشي اما ان يكون واما ان لا يكون ولا ما ذكره من الحجة وان عني بتفرعها
عليها معنى اخر غير ما ذكرناه فلا بد من بيانه لننظر في صحته وفساده وهذا المنع هو الذي
اشار اليه الامام بقوله لا يقال كل عاقل يعلم بالبديهة صحة هذه القضايا الى اخره
وحينئذ يسقط قوله لانا نقول لا نسلم ان حكم العقلا بصحة هذه القضايا غير متوقف
على الحجة التي ذكرها لانا نقول هذا منع للمستند وهو خارج عن صناعة النظر فلا
يستحق الجواب **قال** وانما قلنا انه غير يقيني لوجوه الاول ان هذا التصديق
موقوف على تصور اصل العدم والناس قد تحيروا فيه **اقول** احتج على ان المعدوم
غير متصور بقياس هكذا المعدوم ليس بثابت وكل ما ليس بثابت فهو غير متصور ينتج المعدوم غير
متصور اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فقد احتج على اثباتها بقياس مركب مفصول وهو
الذي يطوى فيه نتائج اقيسة المذكورة فيه ينتج لعكس نقيضها بان يقال المتصور متميز
عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متعين في نفسه وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه
ينتج كل متصور ثابت في نفسه وينعكس بعكس النقيض الى الكبرى **قال** لا يقال
للمعدوم المتصور له ثبوت في الذهن **اقول** هذا سند منع المقدمة الاولى من القياس

المركب المفصول وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان كل متصور متميز عن غيره وانما يكون
كذلك ان لو كان المتصور ثابتا في الخارج اما اذا كان ثبوته في الذهن فقط كالمعدوم
المتصور فلا يلزم ذلك وان ادعيتم تميزه عن غيره في الذهن فنسلم ذلك لكن
اللازم من القياس حينئذ سوى ان كل متصور ثابت في الذهن ولا ينتظم من عكس نقيضه
ومن الصغرى قياس لعدم اتحاد الوسط وان اخذ الصغرى على وجه يتحد الوسط في
القياس صارت ممنوعة بل مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لكون الشيء متصورا الا ثبوته
في الذهن وقوله ولان قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بانه غير متصور
الى اخره اشارة الى اقامة دليل على ان المعدوم متصور وتوجيهه ان يقال لو لم يكن
المعدوم متصورا امتنع ان نحكم عليه بحكم ما لامتناع الحكم على الشيء بدون تصوره ويلزم من
صدق هذه الشرطية كذب ما ادعيتم لان التالي في هذه الملازمة ان صدق في نفس
الامر كذب قولكم المعدوم غير متصور لانه حكم عليه بانه غير متصور وان كذب صدق
قولنا المعدوم متصور لانتفاء اللازم ولانه حينئذ نصدق حكمنا على المعدوم والحكم على
الشيء بدون تصوره محال فيصير المعدوم متصورا فيبطل ايضا ما ادعيتم **قال** لانا نجيب
عن الاول بان الثابت في الذهن احد اقسام مطلق الثابت الى اخره **اقول** توجيهه ان
يقال المدعى ان المعدوم المقابل لمطلق الثابت الاعم من الثابت في الخارج ومن الثابت في الذهن
الممتنع البتة غير متصور وذلك العدم المقابل استحال ان يكون ثابتا في الذهن والا لصار
احد اقسام مطلق الثابت لا مقابلا له واعلم ان هذا تغيير للمدعي واعتراض على المستند الذي
هو غير مرضي عند اهل النظر ومع ذلك لا يندفع به المنع المذكور بل بعينه لانا نقول لا نسلم
ان كل متصور متميز عن غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان له ثبوت في الذهن او في الخارج
اما اذا لم يكن كذلك كالعدم المقابل لمطلق الثابت فانه عندنا متصور وليس بمتميز له عن
غيره والا لكان ثابتا باحد الوجودين وهو محال لما ذكرتم وبعد تسليم جواز الاعتراض على
المستند نقول لم لا يجوز ان يكون العدم المقابل لمطلق الثابت ثابتا في الذهن ويكون
باعتبار مفهومه مقابلا لمطلق الثابت وباعتبار ثبوته في الذهن من احد اقسام مطلق الثابت
ولا امتناع فيه بل العدم المقابل للثابت في الخارج والمقابل للثابت في الذهن كذلك
سيما كون في الذهن عرض للاكون في الذهن ان لو كونا في الذهن لا انه نفس الكون

في الذهن

في الذهن لاستحالة ان يكون الشيء نفس غيره واما **قوله** في جواب المعارضة ان ذلك
يستلزم معارضة دليلين قاطعين في مسئلة واحدة وهو احد الدلائل القادحة في البديهيات
فممنوع وانما يلزم ذلك ان لو سلمت مقدمات دليله عن المنع وقد عرفت ما فيه **قال**
وثانيهما لو سلمنا امكان تصور العدم لكن قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
يستدعي امتياز العدم عن الوجود الى اخره **اقول** تقريره ان يقال لو صح هذا القول
لكان العدم متميزا عن الوجود والتالي باطل اما الشرطية فظاهرة لان الحكم على امرين
بامتناع اجتماعهما وارتفاعهما انما يتصور بعد امتياز كل واحد منهما عن الاخر واما
انتفاء التالي فلان العدم لو كان متميزا عن الوجود لكان له هويته وشخصيته يمكن العقل
من رفعهما اما الجزء الاول من التالي فظاهر واما الثاني فلانه لو لا يمكن العقل من رفعهما
لما كان للعدم مقابل والمقابل له الوجود فيلزم نفي الوجود وانه محال فعلم صحة هذه
الشرطية والتالي باطل لان العقل لو تمكن من رفعهما لكان قسم الشيء قسيما منه لان رفعهما
يكون رفعا خاصا فيكون داخلا تحت الرفع المطلق الذي هو العدم فيلزم دخول الوجود
في العدم وانه محال فظهر ان هذا الوجه انما تم بيانه بثلاثة استثناءات وجوابه
ان يقال ان عنيتم بالهوية والشخصية الخارجيتين فلا نسلم ان العدم لو كان متميزا لكان
له هوية وشخصية وانما يلزم ذلك ان لو كان التميز في الخارج اما اذا كان في الذهن
فلا سلمنا هذا الجزء لكن لا نسلم انه يكون العقل متمكنا من رفعهما حينئذ فانه لا يلزم من
عدم تمكن العقل من رفع الشيء عن الخارج ان لا يكون له مقابل وانما يلزم ذلك ان لو لزم من
عدم تمكن العقل من رفعه وجوب وقوعه وهو ممنوع **سلمنا** لكن لم قلتم بان رفعهما يكون
داخلا تحت العدم وانما يكون كذلك ان لو كان رفعا للوجود اما اذا كان رفعا للعدم
فلا لان سلب السلب ايجاب **سلمنا** لكن لا يلزم من دخول الرفع تحت العدم دخول الرافع
الذي هو الوجود تحته فلا يلزم منه كون القسيم قسما فان التقسيم للعدم هو الرافع لا الرفع وان
عنيتم بالهوية والشخصية الذهنيتين فالجزء الاول من التالي مسلم لكن الثاني ممنوع لانه
على قياس ما مر **قال** وثانيها لو سلمنا الامتياز لكن الاثبات والنفي قد يكون
المراد منهما ثبوت الشيء ونفيه الى اخره **اقول** لا حاجة له الى الشرح لكنا نجيب عنه
فنقول لم قلتم بان التالي في قولكم الوجود اذا كان نفس السواد لم يكن من قولنا السواد

موجود ومن قولنا السواد سواد ومن قولنا الموجود موجود فرق باطل فان عندنا الفرق
من هذه الاقوال ثابت في اللفظ فقط واما في المعنى فلا قوله لان القولين الاخيرين لا
يفيدان والاول يفيد ممنوع فان عندنا لا فرق بينها في الافادة وعدم الافادة اصلا
وان ادعى الضرورة في ذلك فقد ناقض سلمنا لكن لم قلتم بان الوجود اذا كان مغايرا للماهية
كان الوجود قائما بما ليس بموجود قوله لان السواد حينئذ يكون معدوما والا لعاد البحث
فيه ولكان الشيء الواحد موجودا مرتين قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان موجودا بوجود
مغاير لهذا الوجود اما اذا كان موجودا بهذا الوجود فلا يلزم شيء مما ذكرتموه وعندنا السواد
موجود بهذا الوجود لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قوله في الوجه الثاني
ان الوجود لو كان مغايرا للسواد لكان قولنا السواد موجود حكم بوحدة الاثنين ممنوع لان
المراد من قولنا السواد موجود ليس هو ان حقيقة السواد هي حقيقة الموجودية بل المراد ان
الذات التي يصدق عليها انها سواد يصدق عليها ايضا انها موجودة ولا امتناع في
صدق الامور المتغايرة على ذات واحدة وتحقيق ذلك يرجع الى تحقيق معنى الحمل والوضع
وقد بيناه في كتبنا المنطقية فليطالع منها وبعد احاطتك بهذا لا يخفى عليك فساد ما قاله
بعد هذا من السؤال والجواب قوله لو كان الوجود عين الماهية لكان قولنا السواد ليس
موجودا جاريا مجرى قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وانه باطل لكونه متناقضا
في نفسه قلنا لا نسلم لجواز ان يكون زمان صدق السواد والموجود غير زمان صدق اللاسواد
واللاموجود او نقول معناه ان السواد او الموجود الحاصل في العقل ليس بسواد
او موجود في الخارج قوله ان قلنا ان وجود السواد زائد عليه توجه الاشكال من ثلاثة
اوجه قلنا اما الوجه الاول فتقريره ان يقال لو صدق قولنا السواد معدوم على تقدير كون
الوجود مغايرا للماهية للزم قيام الوجود بالماهية المعدومة ضرورة وجود السواد وانه محال
واثبات ما قد عرفت لجواز كونها موجودة بالوجود القائم بها ولكن لك حل الثاني لان سلب
الوجود عن ماهية السواد لا يمكن الا اذا كان السواد متميزا عن غيره في الذهن فيكون
حصول الوجود الذهني له شرطا في سلب الوجود الخارجي عنه ولا امتناع في ذلك واليه
اشار الامام بقوله في السؤال الذي يسلب عنه الوجود اي الخارجي موجود في الذهن
وهو منع للمقدمة القائلة بان سلب الوجود عن ماهية السواد لا يمكن الا اذا كان

السواد

السواد متميزا عن غيره في الخارج مع ذكر المستند واذا عرفت ذلك ظهر ان ما ذكره
الامام في جواب هذا المنع يكون نقضا للمدعى واعتراضا على المستند لا دليلا على المدعى
وبعد التجاوز عن هذا نقول لم لا يجوز ان يصدق قولنا السواد ليس بموجود بمعنى ان
حقيقة السواد ليس هو الموجود المطلق وهذا المعنى وان كان مخالفا لما فسروا به الوضع والحمل
في المنطق لكن يجوز تفسير هذا القول به او نقول لم قلتم بان سلب مطلق الوجود اذا امتنع
عن السواد لا يصدق قولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون غاية ما في الباب
ان الصادق من هذه المنفصلة هو الجزء الاول دائما ولكن لم يلزم من ذلك كذب المنفصلة المذكورة
قال واما الثاني فهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون الى اخره اقول
هذا ايضا ظاهر وجواب الوجه الاول وهو قوله اذا قلنا الجسم اسود كان ذلك حكما بوحدة
الاثنين قد مر واما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون الموصوفية امرا سلبيا ولا يلزم
من كون نقيضها وهو اللاموصوفية سلبيا لصدقه على المعدوم ان يكون هي امرا وجوديا لجواز
ان لا يكون شيء من النقيضين وجوديا في الخارج فان الامتناع واللاامتناع متناقضان مع ان
شيئا منهما ليس امرا محققا في الخارج بل النقيضان يستحيل صدقهما معا وكذبهما معا على ذات
واحدة ان كانا مفردين وفي نفس الامر ان كانا قضيتين اما ان احدهما يجب كونه وجوديا في
الخارج فلا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الموصوفية امرا زائدا على نفس الجسم والسواد
ويكون موصوفية الجسم بتلك الصفة لا يكون امرا وجوديا زائدا على تلك الصفة حتى لا يلزم التسلسل
قال فان تلك الموصوفية ثابتة في الذهن اقول توجيهه ان يقال لا نسلم
ان موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها
وانما يلزم ذلك ان لو كانت موصوفية الجسم بتلك الموصوفية ثابتة في الخارج اما اذا كان
ثبوتها في الذهن فقط لا يلزم ذلك اجاب عنه بقوله الذهن ان طابق الخارج عاد الاشكال
والا فلا عبرة به وهذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه اعتراض على المستند واما ثانيا فلانه
ان عنى بالمطابقة ان الموصوفية كما انها ثابتة في الذهن ايضا ثابتة في الخارج فلا نسلم
ان الذهن ان لم يطابق الخارج على هذا التفسير لا يكون به عبرة وان عنى بها ان حكم العقل
بثبوتها في الذهن مطابق للحق وثابت في نفس الامر فهو مطابق الخارج على هذا التفسير ضرورة
ثبوته في الذهن ولكن لا نسلم عود الاشكال وقوله بانا انما نسبة بينهما والنسبة من

السبين استحال ان يكون حاصلة فى غيرهما ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كانت صفة ثبوتية
فى الخارج فان الصفات العدمية والنسب الاعتبارية جاز ثبوتها فى الذهن وان كانت صفات
ونسبا للامور الخارجية لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال الاعتراض
الرابع على قولنا الشىء اما ان يكون واما ان لا يكون الى اخره اقول اما الوجه الاول فى
بيان ان مسمى الامتناع لا موجود ولا معدوم فجوابه ما ذكره الامام سوالا عليه حيث قال فان قلت
له ثبوت فى الذهن وتقريره ان يقال اى شىء تعنى بالموجود فى قولكم مسمى الامتناع اما ان يكون
موجودا او معدوما ان عنيت به الموجود فى الخارج فنختار القسم الثانى واما قوله اللاامتناع
عدمى لصدقه على المعدوم فلا يكون الامتناع عدميا لان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا
فى الخارج فقد عرفت ضعفه واما قوله ولان الامتناع ماهية متعينة فى نفسها ممتازة عن ساير
الماهيات الى اخره فنقول لم قلتم بانه لو لم يكن كذلك لاستحال اشارة العقل اليها وانما
يستحيل ذلك ان لو لم يكن موجودا فى الذهن وهو ممنوع وان عنيت به الموجود فى الذهن او
باحد الوجودين فنختار القسم الاول قوله لو كان كذلك لكان الموصوف به موجودا قلنا نعم
فان الممتنع عندنا ثابت فى الذهن والا لاستحال الحكم عليه بانه ممتنع فى الخارج وما ذكره فى
جواب هذا السوال ضعيف اما اولا فلانه كلام على المستند لان حاصل ما ذكرناه منع مع ذكر
المستند على ما لا يخفى عليك ذلك من قواعد النظر واما ثانيا فلان ما ذكره فى الوجه الاول
وهو قوله الممتنع ممتنع فى نفسه سواء هناك عقل او لم يكن مرجع حاصله الى ذكر شرطيتين تحصل من
التالى منهما ونقيض المقدم مع استثناء عين احد المقدمين انتاج عين التالى هكذا ان كان هناك
عقل كان الممتنع ممتنعا فى نفسه وان لم يكن هناك عقل كان الممتنع ممتنعا فى نفسه لكن هناك عقل او لم يكن
فالممتنع ممتنع فى نفسه ومن البين ان ذلك بعد تسليم المقدمتين الشرطيتين لا يستلزم وجود الممتنع
فى الخارج ولا عدمه فيه ولا فى الذهن لان كونه موجودا فى الخارج او ليس اعتبار مغاير لكونه
ممتنعا واما الوجه الثانى من الجواب فقد عرفت حله واما الوجه الثالث فان عنى بالموجود فى
قوله ولان الذى فى الذهن ان كان موجودا الموجود فى الخارج فنختار انه ليس بموجود قوله وحينئذ
يمتنع ان يكون الامتناع القائم به موجودا فلا يكون فى الوجود شىء هو ممتنع قلنا لا نسلم استحالة
التالى وانما يستحيل ذلك ان لو وجب ان يكون الممتنع او الامتناع موجودا فى الخارج وهو ممنوع
بل كل منهما موجود فى الذهن فقط وان عنى به الموجود فى الذهن او باحد الوجودين فنختار

انه موجود قوله وحينئذ استحال اتصافه بالامتناع قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو
كان الحكم عليه بامتناع وجوده فى الذهن اما اذا كان الحكم عليه بامتناع وجوده فى
الخارج فلا فان الموجود فى الذهن جاز الحكم عليه بالامتناع الخارجى على انا نقول لما
ذكر اما تم ان لو كان الموجود فى الذهن شيئا عرض له الامتناع وليس كذلك بل الموجود فى
الذهن نفس الامتناع لان الكلام فيه وان فرض الكلام فى مسمى الامتناع الاعم من الامتناع
الخارجى والذهنى كان جوابه ايضا ما ذكرناه لا يقال لو كان موجودا فى الذهن لكان
الموصوف به ايضا موجودا فيه ولو كان كذلك لكان الممتنع الاعم من الممتنع الخارجى والذهنى
احد اقسام الثابت لانا نقول نعم ولكن باعتبار كونه ثابتا فى الذهن لا باعتبار ماهيته
ولا امتناع فيه قال وثانيها ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى
الوجود ومسمى العدم الى اخره اقول لا نسلم ان الحدوث عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن مسبوقية
وجود الشىء بالعدم وهو مغاير لمسمى الوجود ولمسمى العدم ولا يلزم منه ثبوت الواسطة لجواز
ان يكون وجودا خاصا او عدما خاصا ولا نسلم ان الماهية فى الحال الذى يصدق عليها
الحدوث على ما ذكرنا من التفسير استحال ان يكون موجودة بل الواجب وجودها فى ذلك الوقت
لان الحدوث على هذا التفسير نسبة تعرض للماهية بالقياس الى وجودها ووجود النسبة
بدون المنتسبين محال ومن هذا عرف ضعف التقرير الثانى ولان الماهية ليست لها حالة تصدق
عليها فيها الانتقال من العدم الى الوجود بل هى فى جميع الاحوال اما موجودة او معدومة
وما ذكره لثبوت تلك الحالة فقد عرفت ضعفه قال الحجة السابعة لمنكرى البديهيات
انا نجد العقل جازما بامور كثيرة كجزمه بالاوليات مع ان الجزم غير جائز فيها الى اخره اقول اما
الوجه الاول فلا نسلم بان جزمنا بان زيدا الذى رايناه بعد تغميض العين هو الذى رايناه اولا
كجزمنا بالاوليات فانا اذا عرضنا هذه القضية والواحد نصف الاثنين على عقولنا لم نجدهما
متساويين فى القوة والوثوق وذلك دليل التفاوت وكيف لا تفاوت مع قيام ما ذكرتم من
الاحتمال سلمنا لكن لم قلتم بان الجزم غير صحيح قوله لاحتمال ان الله تعالى خلق شخصا مثل
زيد من جميع الوجوه قلنا لا نسلم قيام هذا الاحتمال فان وجود شخصين متساويين من جميع الوجوه
محال لاستحالة حصول الاثنينية بدون الامتياز والتمسك بالفاعل المختار لا يصح لانه تعالى
اجرى سنته بخلق الانسان من نطفة صادفت الرحم واستقر فيها علقة ثم مضغة ثم عظاما

ثم تخلق اللحم للعظم ثم خلق النفس الناطقة وتعلقها به ثم ما تقاه بمدة معلومة في الرحم على
ما صرح بهذه المراتب الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وكذلك
بالموجب لان علته التامة غير حاصلة اذ من جملة اجزائها مصادفة النطفة الرحم وانعقادها
حيوانا وبقاؤها فيه مدة معلومة وذلك غير حاصل وبهذا عرف جواب الوجه الثاني وكذلك
الوجه الثالث لانا لا نسلم تمام احتمال انقلاب ما في الدار من الاواني الى ما ذكرتم من
الحيوانات فان قلت لانها اجسام وكل جسم يقبل من الصفات ما يقبله ساير الاجسام قلنا
لا نسلم صدق الكبرى وانما يصدق ان لو كان يقبل كل جسم لكل صفة لكونه جسما وهو ممنوع فان
من الجائز ان يكون يقبل بعض الاجسام لبعض الصفات لخصوصية جسميته او لامر اختص به من
فصل وخاصة او مزاج لم قلتم بانه ليس كذلك سلمناه لكن العلة القابلية لا تكفي في امكان
حصول المعلول بل لا بد معها من امكان وجود العلة الفاعلية والتمسك بالفاعل المختار
والموجب لا يصح اما المختار فلعدم جريان عادته بذلك واما الموجب فلانا لا نسلم حصول
العلة التامة وبما ذكرنا عرف فساد الوجهين الباقيين مع مزيد لكل منهما بجواب آخر اما
الرابع فلانا لا نسلم انحصار المقتضي لذلك الجزم في الاقوال والافعال لجواز ان يكون
المقتضي اقوالا مخصوصة وهي الاقوال المنظومة المرتبة ترتيبا خاصا موافقا لتركيب لغة
من اللغات مفيدا لمعنى من المعاني او افعالا مخصوصة او المركب من الاقوال والافعال
المخصوصين او ما يساوي احدهما او مجموعهما وان بني موجبيتهما بناء على ان الفاعل المختار
او الشكل الغريب تقتضي حصول تلك الاقوال والافعال المخصوصين فيه فقد عرفت ضعفه واما
الخامس فلانا لا نسلم تمام ما ذكره من الاحتمال في حق غير الانبيا بل ان صح ذلك فانما يصح في
حق الانبيا عليهم السلام واما في حق غيرهم فلا ثم بعد تسليم تمام الاحتمال المذكور في هذه
الوجوه لكن لا نسلم انه ينافي الجزم بصدق هذه القضايا فان الاحتمال في الامور العادية
مع الجزم ما لا ينافيان عندنا وهذا المنع وهو الاخير ذكره بعض الشارحين لهذا الكتاب من
غير مستند ولي فيه نظر واما السؤال الذي ذكره بعد الوجه الخامس فظاهر وجوابه حق
قال الحجة الثالثة من اوله الصنايع العقلية يدل على ان الانسان قد يتعارض
عنده دليلان في مسئلة عقلية بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما الى اخره اقول لا نسلم
ان العجز لا يحصل الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين لجواز

ان لا يكون العقل جازما بصحة جميع المقدمات بل يعلم قطعا فساد مقدمة من مقدمات احد
الدليلين لكن يعجز عن تعيين الفاسد لا يمكن من القدح فيهما وكيف يجزم بالكل ويعلم ان
الدليل متى صحت مقدماته لزم اعتقاد صحة النتيجة فلو اعتقد صحة مقدمات الدليلين
لزمه اعتقاد صحة النقيضين قال الحجة الرابعة قد يكون الانسان جازما
بصحة مقدمات دليل معين ثم تبين له الخطاء في بعض تلك المقدمات الى اخره اقول لا نسلم
انه اذا انتقل الانسان من الجزم في قضية نظرية الى الجزم بمقابلها لا يبقى الوثوق بالبديهيات
وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزم بالقضايا النظرية في قوة الجزم بالقضايا البديهية
وليس كذلك فان الجزم بالنظريات مستفاد من دليل ما اطلع على خطائه والجزم بالبديهيات
مستفاد من القوة العقلية التي تنتهي اليها جميع النظريات ولا يتوقف حكم العقل فيها الا على
تصور طرفيها فاين احد البابين من الاخر قال الحجة الخامسة انا نرى لاختلاف
الامزجة والعادات تاثيرا وذلك يقدح في البديهيات الى اخره اقول لا نسلم كون
ذلك قادحا في البديهيات فان الاحكام المستفادة من المزاج والالف والعادة تختص باقوام
دون اخرين وبزمان دون زمان ولذلك قد يختلف معتاد قوم ومعتاد اخرين وما لو فهم بالوهم
واما القضايا البديهية فهي عامة بجميع الناس في جميع الازمنة لا تختلف باختلاف الامم
ولا باختلاف الازمنة بل هي احكام مستمرة يحكم بها جميع العقلاء في جميع الازمنة بل
الصبيان والبله والمجانين الذين لهم بالعقول شيء ولا يعتادون امرا واضافتها الى المزاج
العام والالف العام والعادة العامة ممنوعة وانما يمكن ذلك ان لو امكن اشتراك جميع
الناس في مزاج او الف وعادة وهو ممنوع قال لا يقال الانسان يفرض نفسه
خالية عن مقتضيات الامزجة والعادات الى اخره اقول توجيهه ان يقال لا نسلم انه اذا
كان لاختلاف الامزجة والعادات تاثير لزم القدح في البديهيات وهو المنع الذي
اشرنا اليه وانما يلزم ذلك ان لو امكن اضافة هذه الاحكام الى المزاج او الالف او
العادة وهو ممنوع لانا اذا قطعنا النظر عن المزاج والالف والعادة نجزم بهذه القضايا
جزما لا يشوبه شك وعند ذلك ظهر ضعف ما ذكره من الجواب لانه كلام على المستند وسقط بجوازه
فهو مدفوع لان المراد من فرض الخلق قطع النظر عنه وعدم الالتفات اليه
قال ثم قالوا الخصم اما ان يشتغلوا بالجواب عما ذكرنا الى اخره اقول يختار

العلم الاول قوله فحينئذ يكونون معترفين بان الاقرار بالبديهيات لا يصفو عن
الشوائب الا بالجواب عن هذه الاشكالات قلنا لا نسلم بل انما يجيب عنها لتعرف فسادها
لان العقل يحتاج في الجزم بصحة هذه الاحكام الى الجواب عنها فان العقل يجزم بها ولا يلتفت
الى هذه الشبهات اصلا ولما ظهر فساد كلام القادحين في الحسيات والقادحين في البديهيات
بطل قول السوفسطائية وهم القادحون في الكل قال لا يقال هذا الكلام الذي
ذكرتم ان افادكم علما بفساد الحسيات والبديهيات فقد ناقضتم الى اخره اقول توجيهه
ان يقال صحة هذه الادلة مع القول بان القضايا البديهية والمحسوسة غير موثوق بها ممتنع
الاجتماع لان هذه الادلة ان افادت علما بفساد الحسيات والبديهيات لزم القول
بصحتها والقول بصحتها انما يصح بعد القول بصحة البديهيات والحسيات لان النظريات فرع
الحسيات والبديهيات والقول بصحة الفرع بدون القول بصحة الاصل محال وان لم يفد شيئا سقطت
بالكلية وما ذكر في جواب هذا السؤال ليس بشيء لان ما ذكروه انما يفيد التهمة لو لم يحصل الجزم
بفساده وقد بينا فساد كل ما ذكروه وقد عرفت ان قول الامام ان الاشتغال بالجواب عن
هذه الاشكالات يفيد غرضهم غير لازم لانا بينا ان الاشتغال به ليس لان الجزم بالبديهيات
والمحسوسات موقوف عليه بل لنعلم فساد ما ذكروه من الشبهة قال المقدمة الثانية في
احكام النظر اقول اختلف الناس في ان النظر هل يفيد العلم ام لا اكثر اهل العلم قالوا به
وقوم نفوه مطلقا ومن هؤلاء من قال لا طريق الى العلم بالله الا بقول الامام المعصوم وهم الامامية
ومنهم من قال لا طريق اليه الا الحس وهم السمنية ومنهم من قال لا طريق الى العلم الا الحس وخبر
التواتر واخرون قالوا لا طريق اليه الا الحس وخبر التواتر والعقل وقوم نفوه في الفروع
دون الاصول واليه ذهب النظام واصحاب الظاهر وقوم عكسوا الامر واليه ذهب الامام
احمد بن حنبل واصحابه فهذا هو المذاهب المذكورة في النظر قال النظر ترتيب
تصديقات ليتوصل بها الى تصديقات اخر اقول اشار في هذا التعريف الى كل واحد من العلل
الاربع اما المادي فهي الامور التي يقع فيها التركيب والتاليف واشار اليه بلفظة
التصديقات واما الفاعلي فهو الذي يرتب تلك الامور وفي لفظ الترتيب اشارة اليه
لان الترتيب بدون المرتب غير معقول واما الصوري فهو الهيئة الحاصلة بعد الترتيب
والتاليف وهي وان كانت غير مذكورة صريحا لكن لفظة الترتيب يدل عليها لاستلزام

بحث احكام النظر

كل ترتيب وتاليف هيئة واما الغائي فهو الذي لاجله الترتيب واشار اليه بقوله ليتوصل
بها الى تصديقات اخر فاذن هذا التعريف اشتمل على العلل الاربع فيكون اتم التعريفات
واكملها ويجب تبديل لفظة التصديقات في الموضعين بالامور او يضاف اليهما
التصورات ولا يخرج النظر في التصورات عن هذا التعريف لا يقال الامام انما
ترك التعريف للتصورات لانها غير مكتسبة عنده لانا نقول قد اجبنا عما ذكره دليلا
عليه فلا بد من التعرض لها ليكون التعريف شاملا لا يقال هذا تعريف لنوع من النظر وهو
الذي يوضع فيه المطلوب ثم تطلب المقدمات المنتجة اياه اما الذي ساق الذهن فيه من
المقدمات الى المطالب من غير تشوق وطلب كما للنفوس القدسية فلا يتناوله البتة
لانا نقول لا نسلم كون ذلك نظرا فان النظر عندنا لا يتناول الا ما ذكرناه بل هو
نوع من الالهامات الا انه يشترط فيه خطور المقدمات بالبال ولقائل ان يقول
قول الامام بعد ذكر المثال فلا معنى للفكر الا احضار الذهن من التصديقين المستلزمين
للتصديق الثالث يدل على ان الفكر عبارة عن التصديقات المستلزمة للتصديق
المجهول وما ذكر في التعريف يقتضي انه عبارة عن نفس ترتيب تلك التصديقات وبينهما
تناقض وتباين ويمكن ان يجاب عنه بان التناقض انما يلزم ان لو كان لفظة من في قوله من
التصديقين المستلزمين للبيان اما اذا كانت للابتداء فلا وههنا كذلك لان معناه ان
الفكر هو الشيء الذي ابتداؤه التصديقان المستلزمان والترتيب كذلك ولا تناقض وفي هذا
الجواب نظر لان لفظة من انما يصح ان يكون للابتداء ان لو دخلت على التصديقين فقط وههنا
دخلت على التصديقين المستلزمين وهما بصفة الاستلزام متاخران عن الترتيب لامتناع
كونهما مستلزمين بدون ان يعرض لهما الترتيب المخصوص وانما كان اللازم ظنيا اذا كان احدى
المقدمتين ظنية لان الموقوف على الظني يجب ان يكون ظنيا ولا يعارض بمثله لان الموقوف على
اليقيني انما يجب ان يكون يقينيا ان لو لم يتوقف على الظني اما اذا توقف على الظني فلا
قال الفكر المفيد للعلم موجود الى اخره اقول هذا شروع في اثبات مذهب الجمهور
القائلين بان الفكر يفيد العلم في الجملة خلافا للسمنية فانهم انكروه مطلقا وفي غير العدديات
والهندسيات فان بعضهم اعترفوا بافادته العلم في هذين وانكروا افادته في الالهيات
وقالوا ان المطلوب فيها الاخذ بالاولى والاخلق والامام اثبت المذهب الحق بالمثال

المذكور من قبل وهو قوله فان من صدق ان العالم متغير وكل متغير ممكن لزمه التصديق بان العالم
ممكن وكل واحد من هذين القولين معلوم بنفسه وقد اجتمعا في الذهن واستلزما
النتيجة المذكورة فالفكر يفيد العلم وهو في غير العدديات والهندسيات وانما قال
فان من صدق بان العالم متغير وكل متغير ممكن لان مقدمتي القياس لا يجب ان يكونا
صادقتين في نفس الامر بل ان يكونا بحالة متى سلمتا لزم عنهما قول اخر مغاير لكل واحدة منهما
قال واحتج المنكرون مطلقا بامور اربعة الى اخره اقول يحتج بوجوه هذه
الوجه الاول لو كان الفكر المفيد للعلم موجودا لحصل عقيبه اعتقاد ما ولو حصل ذلك
والعلم بكون ذلك الاعتقاد علما اما ضروري او نظري والاول محال لان كثيرا ما ينكشف
للناظر خلاف ما اعتقده ولان العقلاء اختلفوا فيه ولا شيء من الضروري يمكن الانقلاب
والاختلاف فيه والثاني ايضا محال والا لافتقر الى نظر اخر ويكون الكلام فيه
كما في الاول فيلزم التسلسل وانه محال الثاني ان النظر غير موجود اصلا ومتى كان كذلك لم
يكن مفيدا للعلم لامتناع افادة ما ليس له وجود اصلا العلم وانما قلنا انه ليس بموجود لانه
لو كان موجودا لكان لكل من نظر له مطلوب منه مطلوبه فيه ان كان حاصلا امتنع طلبه
من النظر لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن حاصلا فكذلك لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال
ولانه اذا حصل استحال ان يعرف ان الحاصل مطلوبه لعدم شعوره به البتة الثالث لو كان
الفكر المفيد للعلم اليقيني موجودا لما ظهر لاحد من الناظرين ضعف ما حصل له بالنظر والتالي
باطل لان الانسان قد يكون مصرا على صحة مقدمات دليل حصل له بالنظر وعلى النتيجة اللازمة
منه ثم بعد ذلك يظهر له ضعف الكل او البعض بدليل اخر وذلك ظاهر لمن له ممارسة ونظر
في العلوم ويمكن ان نجعل ما ذكره دليلا كبرويا قياس يحذف الصغرى في الثاني ينتج للمدعي هكذا
لا شيء من العلم اليقيني احتمال نقيضه قائم وكل اعتقاد مفيده الفكر فاحتمال نقيضه قائم
فلا شيء من العلم اليقيني مفيده الفكر اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الانسان
قد يكون جازما بصحة معتقد حصل له من النظر ثم بعد ذلك يظهر له فسادها بنظر اخر وهذا
الاحتمال قائم في النظر الثاني وفي جميع افراد النظر المطلق ومع قيام الاحتمال لا يحصل
الجزم وان شئت احذف عكس نقيض الكبرى وهو قولنا وكل ما لا يحتمل النقيض فالفكر لا يفيده
وجعله كبرى لقولنا العلم اليقيني لا يحتمل النقيض لينتظم قياس في الاول ينتج لقولنا العلم

اليقيني

اليقيني لا يفيده الفكر وهو المطلوب الرابع لو كان الفكر مفيدا للعلم لحصلت مقدمتان
في الذهن معا لامتناع انتاج المقدمة الواحدة بالاتفاق والتالي باطل لانا نجد من انفسنا
انا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم تعذر علينا في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار
معلوم اخر والعلم به ضروري واما الوجهان اللذان تمسك بهما المنكرون في الالهيات
فالاول منهما هو انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيبه العلم بنسبة امر الى
ذات الباري تعالى ولو حصل ذلك لحصل العلم بكل واحد من المنسوب اليه والمنسوب اعني
الموضوع والمحمول لامتناع العلم بانتساب امر الى اخر دون العلم بكل واحد من المنتسبين والتالي
باطل لان الحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق انا لا نتصور الا ما ندركه بحواسنا او
نفوسنا او عقولنا الثاني لو كان الفكر مفيدا للعلم بانتساب امر الى ذات الباري تعالى لافاد
العلم بانتساب حقيقة هوية الانسان اليه التي هي اظهر الاشياء واقربها منه ويشير كل واحد منا اليها
بقوله انا ولو افاد ذلك لما اختلف العقلاء فيه وقد اختلفوا فيه لان بعضهم قالوا انها عبارة
عن هذا الهيكل المحسوس وهو مذهب المعتزلة وبعض اصحابنا وبعضهم قالوا انها اجسام لطيفة نورانية
سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد وكذلك النار في الحطب والثياب
والمعاتب من شانه حفظ هذا الهيكل المحسوس وصيانته عن ان يتطرق اليه الفساد ما دام ساريا
فيه واذا فارقه استعد للعفونة والفساد وهو مذهب الامام الحرمين مع طائفة من القدماء وبعضهم
قالوا انها جزء لا يتجزى في القلب وهو مذهب ابراهيم النظام وابن الراوندي وبعضهم قالوا هو
المزاج فما دام البدن على المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد واذا بطل عنه
ذلك المزاج استعد للفساد وهو مذهب القدماء من الاطباء وبعضهم قالوا انها عبارة
عن النفس الناطقة وهي جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز هو المدبر لهذا الهيكل والحافظ له
والقائم والمخاطب والمثاب والمعاتب وهو مذهب الحكماء المحققين والامام الغزالي واكثر ارباب
المكاشفات من الصوفية ومع قيام مثل هذا الاختلاف العظيم استحال كون الفكر مفيدا له
قال الجواب عن الاول انه نظري الى اخره اقول الجواب عن الوجه الاول
انا نختار ان العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علما نظري على معنى انه لازم من المقدمات
المرتبة بالترتيب الخاص الضرورية ابتداء او اللازمة عن مقدمات شانها ذلك ومن المعلوم ان
اللازم عن الضروري بهذا التفسير ضروري والتسلسل ممنوع لان بعد هذين العلمين علم ان

للاعتقاد الحاصل علم من غير التوقف على ني اخر والامام في بعض كتبه اختار انه ضروري على
معنى ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما وكل منهما صحيح والجواب
عن الوجه الثاني قد مر في اول الكتاب ونقول ايضا لا نسلم ان المطلوب اذا حصل استحال ان
يعرف انه مطلوب به قوله لانه لا يشعر به البتة قلنا لا نسلم فان كلا من المحكوم عليه وبه معلوم
اما بذاته او بعارض من عوارضه والمجهول نسبة احدهما الى الاخر بالايجاب او بالسلب فاذا حصلت
النسبة المطلوبة علم بواسطة العلم بالمنتسبين ان الحاصل هو النسبة المطلوبة سلمنا لكن لم
قلتم بانه اذا لم يعرف ان الحاصل مطلوبه لا يكون الحاصل علما ليلزم عدم وجود الفكر المفيد
للعلم فان الشعور بالعلم بالشيء غير العلم بذلك الشيء ولا يلزم من كذب الاول كذب الثاني والجواب
عن الوجه الثالث انا لا نسلم صدق الشرطية وانما تصدق ان لو كان كل واحد من افراد
الفكر مفيدا للعلم وليس كذلك بل المفيد للعلم عندنا بعض الافكار وهي التي يكون مستجمعة للشرائط
المعتبرة في الفكر ومن البين ان كون البعض مفيدا للعلم لا يستلزم ما ذكرتم ومن هذا
عرف ضعف التقريرين الاخيرين لانا نمنع تمام احتمال ما حصل بالنظر الثاني وكل واحد من افراد
النظر المطلق للنقيض لاحتمال ان يكون النظر الثاني او بعض افراد النظر المطلق مستجمعا
للشرائط المعتبرة في الفكر فما حصل به من الاعتقاد لا يحتمل النقيض والامام عارض هذا الوجه
باغلاط الحس اما انت فقد عرفت حله والجواب عن الوجه الرابع انا لا نسلم امتناع حصول
العلمين معا في الذهن فانا قد نعقل القضية الشرطية المركبة من حمليتين والحكم بلزوم احدى
الحمليتين للاخرى يستدعي حصول العلم بهما معا والتمسك بالضرورة غير مقبول بل نقيضه
ضروري لا يقال يعقل ما تركبت منها الشرطية ليس تعقلا للقضيتين لان حرفي الشرط
والجزاء اخرجاهما عن ان يكونا قضيتين لانا نقول هذا كلام على المستند ونعود ونقول ان فاق
امتزان حرف الشرط بهما يكون حالة الحكم باللزوم وتعقل الحمليتين لا بد ان يكون سابقا على الحكم
باللزوم لما تقرر في اوائل العقول ان الحكم باللزوم بين الامرين بدون تعقلهما محال واما
الوجهان الاخيران فالجواب عن الاول ان يقول لا نسلم انتفاء التالي وما ذكرتموه في اول
الكتاب لبيان عدم تصور حقائق الامور الالهية فقد اجبنا عنه وان سلمنا صحة ما
ذكرتموه لكن المحكوم عليه وبه لا يجب ان يكونا معلومين بحقائقهما بل بهما او بعوارضهما
والحقائق الالهية وان كانت غير متصورة بحقائقها لكنها متصورة بعوارضها المشتركة:

نيها

منها ومن الممكنات المحدثة وذلك كاف في امكان الحكم عليها وبها وعن الثاني انا لا نسلم
صدق الشرطية وما الدليل عليها والتمسك بالقياس لا يفيد في العقليات ولئن سلمنا
ولكن لا نسلم انتفاء التالي واختلاف العقلاء فيما ذكرتم لا يدل عليه لاحتمال عدم استجماع
كل واحد من الافكار الصادرة عنهم الشرائط المعتبرة في الفكر ويكون الفكر المفيد له
المستجمع للشرائط ممكن الوقوع نعم هذا الوجه يدل على صعوبة هذا العلم اعني العلم الالهي لا
على تعذره الذي هو محل النزاع قال لا حاجة في معرفة الله تعالى الى المعلم خلافا
للملاحدة اقول ان قوما اوجبوا نصب الامام المعصوم في كل زمان من الازمنة ليهدي
الخلق الى معرفة الله ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويبعدهم عن المعاصي
والمهالك وهم التعليمية وقالوا لا يمكن معرفة الله تعالى الا بواسطة قول مثل هذا الامام
المعصوم فمن هولاء من عزل العقل بالكلية وقالوا لا يهتدي العقل الى معرفة الادلة اصلا
ومنهم من لم يقل بذلك بل قال انه لا يستقل في معرفة الامور الالهية بل لا بد من امام يرشده
الى وجوه الادلة ويوصله الطريق على دفع الشكوك والشبهات ونسبته الى انفس الخلائق
كنسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا يمكن الا بواسطة الضوء فكذلك نفوس الخلائق
لا يمكنهم الاطلاع على الحقائق الا بواسطة قول الامام قال لنا انه متى حصل العلم
بان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر الى اخره اقول متى حصل في ذهن الانسان ان العالم ممكن اي
العالم ممكن اي نسبة الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية لا يحصل احدهما له الا من
خارج وحصل ايضا بان كل ما هذا شانه لا بد له من فاعل موجود يقتضي وجوده اضطر الى
العلم بان العالم له فاعل موجود يقتضي وجوده ثم ينضم الى ذلك ما يقتضي كون ذلك الموجود
واجبا لذاته على ما ستعرفه فحينئذ يجزم بان للعالم صانعا موجودا واجبا لذاته سواء كان
هناك معلم او لم يكن ولقائل ان يقول لا شك انه متى حصل هذان العلمان على الوجه المخصوص
في النفس مع انضمام ما يجب انضمامه اليه لزم الجزم بان للعالم صانعا واجبا لذاته انما
الشان في امكان حصول هذه العلوم في العقل بدون المعلم او من يقوم مقامه وما ذكرتموه لا
يدل عليه قال واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة في ابطال قولهم على وجهين الاول
اقول اصحابنا والمعتزلة ابطلوا مذاهب هولاء بوجهين الاول لو افتقر الانسان
في العلم بحقائق الاشياء الى المعلم لافتقر علمه بذلك المعلم وعلم ذلك المعلم ايضا في العلم بتلك

الحقائق الى معلم آخر والكلام في المعلم الثاني كالكلام في الاول فيلزم افتقار كل معلم في العلم
بالشيء الى معلم آخر وذلك يفضي الى لزوم الدور او التسلسل وكل واحد منهما محال الثاني
ان قول المعلم انما يفيدنا ان لو علمنا كونه صادقا فيما قاله والعلم بكونه صادقا انما يحصل
بعد العلم بان الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المعجز على يده وفق ما ادعاه لما انا نعلم ان علي
الله ما بعث رسولا الا واظهر المعجز على يده على وفق ما اتى به والعلم بان الله تعالى صدقه انما
يحصل بعد العلم بالله تعالى فاذن قول المعلم لا يفيد الا بعد العلم بالله تعالى فلو استفدنا
العلم بالله تعالى من قول المعلم لزم الدور وانه محال قال وهذان الوجهان
ضعيفان عندي الى آخره اقول الامام ابطل كل واحد من هذين الوجهين اما الاول
فبان منع الشرطية وقال في المستند انما يلزم ذلك ان لو افتقر الانسان في كل علم او كل
انسان في العلم بحقائق الاشياء الى المعلم وليس كذلك لجواز الانتهاء الى شخص يكون عقله
اكمل العقول واقواها لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية يستغني لكمال عقله وقوته وحينئذ
يستقل هو بادراك الحقائق من غير الحاجة الى المعلم لم قلتم بانه ليس كذلك لا يقال
لو حصل الجزم بافتقار الانسان في العلم بحقائق الاشياء الى المعلم لما افتقر المعلم الى معلم
آخر والا لزم احد المحالين المذكورين ولو كان كذلك لكان في الوجود شخص مستقل بعقله
في ادراك حقائق الاشياء ولو كان كذلك لما حصل الجزم باحتياج شخص ما الى المعلم لان
اي شخص فرضناه يحتمل ان يكون هو الشخص الذي خصه الله تعالى في ادراك الحقائق بالاستغناء
عن غيره لانا نقول الشرطية الاخيرة ممنوعة وما ذكروه في بيانها ونمنع ان اي
شخص فرض احتمل ان يكون هو الشخص المخصوص بالخاصية المذكورة ممنوع وانما يحتمل ذلك
ان لو امكن ظهور آثار تلك الخاصية على يد كل شخص اما اذا لم يكن كذلك بل جزمنا
انه لا يظهر تلك الآثار الا على يد الشخص الواحد علمنا انتفاء تلك الخاصية عن بقية الاشخاص
واما الثاني فبان منع المقدمة القائلة بان العلم بكونه صادقا انما يحصل بعد العلم بان
الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المعجز على يده وقال انما يلزم ذلك ان لو كان العقل
معزولا بالكلية اما اذا كان له مدخل فانا بواسطته نميز القول الصادق والصحيح عما
ليس كذلك لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال احتجوا بانا
نرى الاختلاف مستمرا بين اهل العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك اقول احتج

القائلون

القائلون بوجوب امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى بان قالوا لو كان العقل
مستقلا في تحصيل العلم بحقائق الاشياء لما وقع الخلاف بين اهل العلم في العلوم النظرية
والمطالب البرهانية كما لا يقع الخلاف بينهم في القضايا البديهية والمقدمات الاولية
والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله ولان العقل لو استقل في ادراك العلوم والصنائع
لما افتقر الانسان في تحصيل شيء منها الى الاستاد لهدايته الى ذلك ومرشد يرشده اليه واللازم
باطل لانا نرى ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كالفقه والنحو واخس
الصنائع كالحياكة والخياطة فكيف في تحصيل اصعب العلوم واعلاها مناسبة عنه كالعلم
بذات الله تعالى وصفاته ونعوت جلاله واشرف الصنائع كالصياغة وغيرها من الصنائع
الدقيقة والاعمال الشريفة ولانه تعالى بان ما ذكرتم ان لم يفدكم علما فقد سقط بالكلية
والا فقد اعترفتم بادراك علم نظري من غير امام ومعلم لانا نمنع الشرطية الثانية وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن تركبنا الوجهين المذكورين لاثبات المطلوب بواسطة ارشاد
الامام المعصوم والقائه الينا اجاب الامام عن الاول وقال لا نسلم صدق الشرطية
وانما تصدق ان لو اتى كل واحد منهم بالنظر على الوجه الصحيح وهو ممنوع فان من اتى بالنظر
على الوجه الصحيح لا يعرض له الغلط ولقائل ان يعود ويقول لو كان العقل مستقلا في
ادراك الاشياء على ما هي عليه لاتى كل واحد من العقلاء بالنظر الصحيح ولو كان كذلك
لما وقع الخلاف بينهم وجوابه ان نقول لا نسلم صدق الشرطية وانما تصدق ان لو
استقل كل عقل بالاتيان بالنظر على الوجه الصحيح وهو ممنوع وعن الثاني انا لا نسلم
صدق الشرطية وانما يلزم صدقها ان لو ادعينا استقلال عقل كل احد بذلك وليس
كذلك بل المدعى امكان وجود عقل يستقل بمعرفة الله تعالى اذ لو امتنع ذلك لافتقر كل عقل
الى معلم فافتقر عقل المعلم الى معلم آخر ولزم الدور او التسلسل وهما محالان وان منع
ذلك لجواز الانتهاء الى عقل الامام المعصوم المستقل بمعرفة الله تعالى لكماله وقوته فقد
ناقض واعترف بما ادعيناه وان ادعى الامام امكان استقلال العقل في حق غير الامام
المعصوم كان المنع على ما ذكره من الدليل ظاهرا اللهم الا ان نقول لو امتنع استقلال
عقل كل مركب غير الامام في ادراك الحقائق لا يمتنع لاحد منهم بمجرد عقله استخراج شيء
من المسائل النظرية والتالي باطل لان من مارس صناعة النظر مدة امكنه استخراج بعض

العلوم بنفسه والزيادة فيها تقريرا او ابطالا وان لم يسمع ذلك من امام ومعلم وكيف فانا
نرى ان اكثر الاذكيا يحلون الكتاب المنسوب الى اوقليدس بل اكثر العلوم الرياضية من
غير حاجة لهم الى استاد يرشدهم الى ذلك ولقايل ان يقول لا نسلم انتفا التالى ولم
لا يجوز ان يقال ان انواع الادلة والتركيبات المفضية الى المطالب التى نظر فيها العقلا
ويستعملون في العلوم انما هو من القا الامام وارشاده الا انها لما اشتهرت بين الناس
وصلت من السابق الى اللاحق من غير مشاهدة الامام المعصوم قال الناظر يجب
ان لا يكون عالما بالمطلوب لان النظر طلب وطلب الحاصل محال اقول النظر قد يراد
به الحركات المحصلة وهى طلب المعلومات المنتجة للمطلوب وقد يراد به المعلومات المرتبة
الحاصلة في الذهن المنتجة للمطلوب اذا عرفت هذا فاعلم ان النظر بالمعنى الاول يضاده
العلم بالمطلوب من كل الوجوه لان النظر على ذلك التفسير طلب للمطلوب والعلم بالشئ مع
طلبه ممتنع الاجتماع لامتناع تحصيل الحاصل واما النظر بالمعنى الثانى فلا يضاده العلم
بالمطلوب اصلا بل يجب اجتماعهما لان النظر على التفسير الثانى علة للعلم بالمطلوب
والمعلول يمتنع حصوله بدون حصول علته واعلم ان النظر كما يضاده العلم به يمكن ان يضاده
النظر في شئ اخر لانا نعلم بالضرورة انا متى وجهنا الذهن نحو النظر في حدوث العالم مثلا
امتنع منا في تلك الحالة توجيهه الى النظر في وحدة الصانع والعلم به ضرورى لمن مارس
علم النظر واستخراج المطلوب من المطالب النظرية لا يقال لو امتنع اجتماع
العلم بالشئ مع النظر فيه لما امكن للعالم بالشئ اقامة دليل اخر عليه لكون ذلك نظرا فيه والتالى
باطل لان كثيرا من الناس اذا علموا مطالب بدليل واحد يطلبون ادلة اخرى على تلك
المطالب لانا نقول الشرطية ممنوعة وانما يلزم ذلك ان لو كان المطلوب من
اقامة الدليل الثانى هو العلم بما دل عليه الدليل الاول وليس كذلك بل المطلوب منه
كون الدليل الثانى دليلا عليه وذلك غير حاصل للناظر لا يقال لو كان المطلوب
من الدليل الثانى كونه دليلا على المطلوب لكان نتيجة ذلك لا المطلوب لانا نقول
الشرطية ممنوعة ان عنيت وجوب انحصار اللازم من الدليل الثانى في العلم بكونه
دليلا على المطلوب ومسلمة ان عنيت ان الدليل الثانى كما يستلزم العلم بكونه دليلا على
المطلوب يستلزم العلم بالمطلوب ايضا ولكن لم قلتم بان ذلك غير جايز فان الدليل

الواحد جاز ان يستلزم لوازم بعضها بالذات وبعضها بالعرض فان القياس
المنتج للكلى ينتج الجزئى بالعرض وعكسه وعكس نقيضه وكذب نقيضه وبالجملة جميع لوازم
ذلك الكلى وههنا كذلك لان الدليل الثانى لما استلزم العلم بالمطلوب علم بواسطته
كونه دليلا عليه قال وان لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل
جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اقول الجهل قد يكون
بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ من كل الوجوه
او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ مع اعتقاده انه عالم به فالقسم
الاول من الجهل البسيط مضاد للنظر لان ما لم يخطر بالبال اصلا استحال كون النفس طالبة
له والقسم الثانى منه شرط للنظر لان العلم بالمطلوب بالكلية والجهل به من كل الوجوه
لما كانا مضادين له كان عدمهما شرطا لوجوب شرطية عدم المانع وللمضاد واما الجهل
المركب استحال اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا الجهل اعنى المركب لما اعتقد
انه عالم بالمطلوب استحال منه ان يطلبه لان اعتقاد العلم به يمنعه عن الاقدام على طلبه
قال ثم امتناع الاجتماع ذاتى او للتضاد فيه خلاف اقول امتناع
الاجتماع بين الامرين قد يكون لذاتيهما كامتناع الاجتماع بين النقيضين والضدين وقد
يكون لامر خارج عنهما صادف عن الاجتماع كامتناع اجتماع السواد مع الكتابة في
الشخص الموصوف بالبياض او اللاكتابة او بهما دائما فان العقل يجوز الاجتماع بينهما
في هذا الموضوع من حيث هو هذا الموضوع لكن لما اتصف بالمنافى لاحدهما او لكل واحد
منهما امتنع الجمع بينهما فيه اذا عرفت هذا فذهب قوم الى ان امتناع الاجتماع بين النظر
والجهل المركب من قبيل الامر الاول وقوم الى ان ذلك من قبيل الامر الثانى واحتج
الفريق الاول بان الطالب في الشئ لا بد ان يتشكك في المطلوب اذ لو كان جازما باحد
طرفى المطلوب امتنع منه الطلب والجاهل بالجهل المركب يعتقد ويجزم انه عالم بالمطلوب والشك
في الشئ مع الجزم متنافيان لذاتيهما وهذا انما يمشى ان لو ثبت ان الشك نفس النظر او جزء
منه اما اذا كان من لوازمه فلا يلزم ان يكون المنافاة بينهما ذاتية والظاهر هو الثانى
لا الاول واحتج الفريق الثانى بان الجاهل قد يطلب دليلا على ما اعتقده اما للاستظهار
او لدفع الخصوم وكيف فان كثيرا ما يفضى به النظر والبحث الى العلم واذا اجتمعا بالفعل

يكون احدهما عما جايزا لذاتيهما لكن قد لا يجتمعان لامر مغاير لهما قال المشهور في
بيان وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة الى اخره اقول الدليل على ان النظر
واجب هو ان معرفة الله تعالى واجبة اما بالاجماع او لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ولا
يمكن تحصيلها الا بالنظر لانا لو حصلناها بالسمع لزم الدور وما يتوقف عليه الواجب المطلق
اى الذى يجب على كل حال وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لان ما يتوقف عليه الواجب
المطلق لو لم يكن واجبا لكان المكلف مكلفا به حال عدمه فتكليفه به حال عدمه تكليف بما لا
يطاق وانه محال وانما شرطنا كون الواجب مطلقا لان الواجب لو كان مقيدا بما يتوقف
عليه الواجب لا يجب ان يكون واجبا كايجاب الزكوة فانه يتوقف على حصول نصاب في ملكه
وحولان الحول مع ان شيئا منهما لا يجب على المكلف وانما شرطنا كون ما يتوقف عليه الواجب
مقدورا للمكلف لئلا يكون الامر به مكلفا بما لا يطاق كالامر بالطهارة حالة فقدان الما
عند الامر بالصلوة قال الاعتراض عليه من وجوه الى اخره اقول نحن نقرر
كل واحد من هذه الوجوه على وجه الامكان ثم نجيب عنها الاول ان العلم غير مقدور
للمكلف ومتى كان كذلك امتنع الامر به اما المقدمة الاولى فلان العلم اما تصور او
تصديق والتصور غير مكتسب لما مر والتصديق كذلك لان الطرفين اذا حصلا
في العقل فان كان حصولهما في العقل مستلزما للانتساب احدهما الى الاخر ايجابا كان
او سلبا كما في الاوليات من التصديقات لم يكن التصديق ايضا مكتسبا ومقدورا وان لم يكن
حصولهما في العقل مستلزما للانتساب الجازم توقف الجزم بالانتساب بينهما على توسط مقدمة
اخرى وتصور طرفيها غير مكتسب والكلام في استلزام حصولهما في العقل للانتساب بينهما
كالكلام في الاولى ولا يتسلسل الى غير النهاية لامتناعه بل ينتهي الى ما يكون تصور طرفيها
في العقل مستلزما للانتساب بينهما فاذن تلك المقدمة غير مكتسبة بتصور طرفيها وبالنسبة
بينهما ايجابا كان او سلبا فهي ضرورية بجميع اجزائها وما يلزم عنها ايضا كذلك لان اللازم
عن الضروري لزوما ضروريا ضروري وكذا القول في جميع المقدمات القريبة والبعيدة فعلم
بان العلوم باسرها غير مقدورة للمكلف واما المقدمة الثانية فظاهرة والا لزم تكليف ما
لا يطاق وهو محال والا بطل ما ذكرتموه من الدليل لتوقفه على استحالة تكليف ما لا يطاق والامام
منع امكان الامر بالعلم اولا ثم برهن على امتناعه بهذه الحجة الثاني سلمنا امكان الامر

بالعلم في الجملة لكن لا نسلم امكان الامر بمعرفة الله تعالى ولا يلزم من امكان الاول
امكان الثاني ثم الدليل على امتناع الامر بمعرفة الله تعالى هو ان معرفة الامر الصادر
من الموجب يتوقف على معرفة الموجب لامتناع العلم بالمفهوم المنسوب الى الشيء دون
العلم بذلك الشيء واذا كان كذلك امتنع الامر بمعرفة الله تعالى حالة الجهل به لكونه تكليفا
بما لا يطاق وامتناعه حالة العلم به ظاهر لامتناع تحصيل الحاصل والواقع لا يخلو عن احد
ملزومي الامتناع فيلزم امتناع ورود الامر بمعرفته جزما الثالث سلمنا امكان الامر
بمعرفة الله تعالى لكن لا نسلم ورود الامر به بل الامر عندنا انما ورد بالاعتقاد المطابق سواء
كان ذلك الاعتقاد علما حتى يكون مبنيا على دليل يوجب للمكلف العلم به او تقليدا وكيف
لا فان المامور به لو كان هو الاعتقاد الحاصل من الدليل لكلف النبي عليه السلام كل
واحد من الامة تحصيل العلم بالله تعالى بالحجة والبرهان وانه عليه السلام ما كلف احدا معرفته
بالحجة فضلا عن الكل الرابع سلمنا ان التقليد في معرفة الله تعالى غير كاف لكن لا يلزم
من ذلك ان يكون الواجب هو العلم القطعي لجواز ان يكون الواجب هو الظن الغالب والتمسك
بقوله تعالى فاعلم لا يفيد اما اولا فلانه نقلي والادلة النقلية غير مفيدة على ما سيأتي
واما ثانيا فلانه خطاب خاص لكونه مع النبي عليه السلام واما ثالثا فلان العلم قد يستعمل
ويراد به الظن الغالب كما في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار
والمراد به الظن الغالب بالايمان لامتناع اطلاع المجتهد على الايمان الذي هو امر
باطني واذا استعمل في الظن الغالب فلم لا يجوز ان يكون المراد هنا ايضا الظن الغالب
الخامس سلمنا ورود الامر بمعرفة الله تعالى لكن لا نسلم انحصار الطريق الى معرفة الله
في النظر ثم انا نذكر طرقا اخر على سبيل التبرع وان كان لا يلزمنا ذلك بل عليكم ان
تذكروا البرهان على الحصر من جملتها قول الامام المعصوم كما هو مذهب بعض الناس من
الاسلاميين وغيرهم الثاني الالهام كما استمر من علماء الهند فانهم عولوا في معرفة الله
تعالى على مجرد الالهام لانهم اذا ارادوا حصول امر صرفوا هممهم اليه وانقطعوا عن كل شيء
وتوجهوا اليه بالكلية ولا يزالون كذلك الى ان يحصل مطلوبهم الثالث تصفية الباطن
كما ذهب اليه الصوفية واصحاب المجاهدات والرياضات فانهم قالوا العقايد الجازمة
انما تحصل بتجريد النفس عن العلايق الجسمانية والصفات البدنية البهيمية والتوجه الى

الله بالكلية والتزام الخلوة وقطع النظر عما سواه ومواظبة الذكر لا بالنظر لان اصحاب
النظر والاستدلال يعرض لهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصوم ولانا
لو قلنا لا طريق الى معرفة الله تعالى سوى النظر والاستدلال لكان المسلم اذا ناظر الدهري
وسالنا في لوجود الصانع العليم الحكيم وشككه الدهري في مقدمة من مقدمات دليله او خطر
بباله سوال على مقدمة دليله خرج عن الدين لا يبقى على الاسلام لان الشك في مقدمة واحدة
من الدليل يوجب الشك في الدليل نفسه لتوقف الدليل على صحة جميع المقدمات والشك في
الدليل يوجب الشك في المدلول وذلك باطل باجماع الامة السادس سلمنا انحصار
الطريق في النظر والاستدلال لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وما الدليل
عليه فان قلت لانه ان كان مخاطبا بالواجب عند تركه كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لامتناع
دخوله في الوجود بدونه وانه باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وان لم
يكن مخاطبا به لم يكن الواجب مطلقا بل مقيدا مشروطا وقد فرضناه مطلقا قلت لم قلتم بان
تكليف ما لا يطاق محال والذي يدل على وقوعه انه سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات على
ماسانى مما كلف به ان علم وجوده كان واجب الوقوع وان علم عدمه كان ممتنع الوقوع وكيف
كان لا يكون مقدورا للمكلف لامتناع تعلق القدرة بالواجب والممتنع وما ذكرتموه من
الدليل على عدم وقوعه لا يصلح ان يكون معارضا لما ذكرناه لانه نقلي والنقلي لا يعارض
القطعي السابع سلمنا ان الطريق المفضي الى معرفة الله تعالى منحصر في النظر وان ما لا
يتم الواجب المطلق الا به لو لم يكن واجبا يلزم تكليف ما لا يطاق وانه محال لكن لم قلتم بانه
يلزم من هذه المقدمات وجوب النظر لا يقال لو لم يكن واجبا يلزم تكليف ما لا
يطاق وقد سلمتم استحالته لانا نقول الشرطية ممنوعة وانما تصدق ان لو كان الامر
بمعرفة الله تعالى امرا مطلقا وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون صيغة قوله تعالى فاعلم وان كانت
مطلقة في اللفظ لكن يكون مقيدة في المعنى اي يكون المراد منها هو الامر المقيد بما بعد
النظر وهو جائز كما في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان كل واحد من هاتين
الصيغتين وان كانت مطلقة في اللفظ لكنها مقيدة في المعنى ضرورة اشتراط اداء الزكوة
بحصول النصاب وحولان الحول واقامة الصلوة بالبلوغ والعقل فان قلت انه خلاف
الظاهر قلت نعم لكنه جائز محتمل في هذا المقام يكفينا الاحتمال لكوننا مانعين وانتم المستدلون

فعليكم البرهان والجواب عن الوجه الاول انا لا نسلم ان التصور غير مكتسب وما
ذكرتموه في بيانه فقد مر الكلام عليه ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم من كون التصورات
غير مكتسبة حصولها في العقل لجواز امتناعها في العقل لامتناع اكتسابها ولئن سلمنا
جواز حصولها في العقل لكن لم قلتم بان حصولها في العقل اذا لم يكن كافيا في الانتساب
بينهما لزم حصول العلوم باسرها وانما يلزم ذلك ان لو حصلت المقدمة التي هي الوسط في
العقل وهو ممنوع لان الوسط انما يحصل باسباب مفارقة وتلك الاسباب قد يحصل وقد لا
يحصل ولئن سلمنا حصول الاوسط لكن لا نسلم ان اللازم عن الضروري ضروري فان
الضرورة صفة اللزوم لا صفة اللازم وعن الثاني ان نقول اما الدليل على امكان الامر
بمعرفة الله تعالى ووقوعه وما ذكرتموه في امتناعه فنقول ان تعنون بقولكم ان معرفة
الامر الصادر من الموجب يتوقف على معرفة الموجب ان عنيتم به ان معرفته يتوقف على معرفة
الموجب بذاته وحقيقته فهو ممنوع بل يكفي في ذلك معرفته باعتبار ما من الاعتبارات
الصادقة عليه وان عنيتم به ان معرفته يتوقف على معرفته باعتبار ما فهو حق لكن لا نسلم
امتناع ورود الامر بمعرفة الله تعالى لجواز ان يعرف الامر بمعرفته بواسطة العلم ببعض
من عوارضه فيصير النفس طالبة لحقيقته وليس في ذلك دور ولا تحصيل الحاصل ثم هذا
الدليل لو صح انتج امتناع معرفة الامر بمعرفته لا امتناع ورود الامر بمعرفته والمطلوب
هو الثاني وعن الثالث اما الدليل على ورود الامر به انعقاد اجماع الامة وقوله
فاعلم انه لا اله الا هو وكذلك قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وهذا وان كان خطابا مع
النبي عليه السلام لكن يكون امرا لنا ايضا بالمعرفة لقوله عليه السلام ان الله امر عباده
المؤمنين بما امر به عباده المرسلين وحينئذ قولك المامور به اما ان يكون هو الاعتقاد
الحاصل من الحجة والبرهان او الاعتقاد المطابق من غير معرفة الدليل والثاني باطل لان
الاجماع منعقد على ان التقليد غير كاف في معرفة الصانع عز اسمه اما قوله لو كان
المامور به هو الاعتقاد الحاصل من الدليل لكلف النبي عليه السلام كل واحد من
الامة معرفة الصانع بالحجة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان كل واحد من
الامة مستعدا لفهم البرهان وتركيب الحجج او ان كان مستعدا لكن لا يكون له القدرة على
التعبير بما تقرر في نفسه من البراهين وكلاهما ممنوعان اذا كان كذلك فالنبي عليه السلم

امر يمكن من له الاستعداد والقدرة على التركيب وايراد الحجج ان يعرف الله تعالى بالحجة ومن لا استعداد له ولا قدرة له على ايراد الادلة فتقع منه بمجرد الاعتقاد المطابق وعن الرابع قوله لم لا يجوز ان يكون الواجب هو الظن الغالب قلنا لانعقاد الاجماع على ان الظن الغالب غير كاف في ذلك اما قوله بان الاستدلال بالاية يفيد الظن قلنا نعم والمطلوب منها ليس الا ما يفيد الظن بان الواجب هو العلم القطعي ولا يمكن انكار دلالة الاية على علية الظن بذلك قوله انه خطاب خاص قلنا قد مر الجواب عنه قوله بان العلم قد يستعمل ويراد به الظن الغالب قلنا الدليل يقتضي حمله في كل صورة على حقيقته الا انه ترك العمل فيما ذكرتم من الصورة لامتناع حمله على ظاهره لان المستدل لا يمكنه الاطلاع على بواطن الناس فبقي فيما عداها على اصله وحقيقته دفعا لزيادة التغيير وعن الخامس قوله ما الدليل على انحصار الطريق المفضي الى معرفة الله تعالى في النظر قلنا لان معرفة الله تعالى ووحدانيته وصفاته وما يجب له ويمتنع عليه ووجه دلالة المعجز على الصدق وسائر شرايطها امور غير معلومة بالضرورة اما الضرورة والاختلاف للعقلاء فيه فلا بد من طريق يعرف به هذه الامور والحس لا يصلح لذلك لعدم تعلقه بهذه الامور ولا الخبر المتواتر لان الخبر المتواتر انما يفيد العلم عند انتهائه الى الحس وليست هذه الامور محسوسة واما الوجوه المذكورة فلا يصلح منها ان يكون طريقا اما قول الامام المعصوم فلانا لا نسلم وجوده وبتقدير وجوده لا يتمكن كل احد من الاتصال به لجواز انه اختفى عن اعين الناس اما للتقية او لمصلحة اخرى وبتقدير امكان الاتصال به فقوله من حيث هو قول شخص انساني لا يفيد العلم اللهم الا اذا انضاف الى قوله ما يوجب صدقه وحينئذ يكون العلم الحاصل عقيب قوله بالنظر لا بمجرد قوله واما الالهام وتصفية الباطن فلان الاعتقاد الحاصل عقيبهما ان اوجب زواله زوال شيء من العلوم الضرورية كان حاصلا منهما فيكون نظريا والا فلا عبرة به لانه حينئذ يكون تقليدا محضا ومثل هذا الاعتقاد قد يحصل للمرتاضين من المبطلين كاليهود والنصارى واما خروج المسلم عن الدين اذا شكك الدهري في مقدمة من دليله فممنوع وانما يلزم ذلك ان لو علم حقيته تلك المقدمة في نفسها غاية ما في الباب انه عجز عن الجواب في الحال والعجز عن الجواب في الحال لا يوجب بطلان ما اعتقد حقيته او نقول انما يلزم خروجه عن الدين ان لو لم يكن عنده دليل قاطع عار عن الشبهة والشكوك يزيل ما اعتقده وبالجملة نحن

في مقام المنع فعليكم البرهان وعن السادس قوله لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قلنا لما ذكرناه من لزوم تكليف ما لا يطاق قوله انه واقع لان الله تعالى ان علم وجوده وجب وقوعه قلنا لم قلتم بان وجوب وقوعه ينافي وقوعه بقدرة العبد لاحتمال ان يكون وجوب وقوعه لوجوب وقوعه بقدرة العبد فان الله تعالى كما علم وجوده علم ايضا وقوعه بقدرته وعن السابع قوله لم لا يجوز ان صيغة الامر بالمعرفة وان كانت مطلقة في اللفظ لكن تكون مقيدة في المعنى قلنا لانعقاد الاجماع على خلاف ذلك ولانه يفسد المطلق خلاف الاصل والامام عدل عن جواب هذه الاسولة الى التعويل على ظواهر الايات كقوله تعالى قل انظروا وقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وغير ذلك من الايات الدالة على وجوب النظر **قال** وجوب النظر سمعي خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية الى آخره **اقول** لما كان الحسن عندنا ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه فلا وجوب الا بالشرع فالموجب لوجوب النظر هو السمع واما المعتزلة فذهبوا الى ان الموجب له هو العقل ونسب هذا المذهب الى القفال الشاشي من اصحاب الشافعي والى بعض الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليهما لنا النص والمعقول اما النص فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه التمسك به ان الله تعالى نفى العذاب مغيا الى بعثة الرسل ويلزم من هذا ان لا يعذب العبد على ترك شيء من الافعال قبل بعثة الانبياء عليهم السلام فعلى هذا لو ترك النظر قبل البعثة لا يعذب ويلزم من هذا ان لا يكون النظر واجبا قبل البعثة لان كل ما هو واجب يعذب على تركه لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الرسول المذكور في الاية هو العقل الذي هو شرط التكليف او الملك النافث في روع الانسان وهو الذي يفيد الانسان العلم بانه كيف ينبغي له ان يعرف الله تعالى ويعبده وعند ما لا يعذب احدا حتى يحصل له العقل الكامل والعلم المفيد لكيفية معرفة الله تعالى من الملك سلمنا ذلك لكن الاية لا تدل الا على نفي العذاب قبل البعثة ونحن نقول به لان عندنا يعذب بعد البعثة على ترك النظر قلنا لانا نجيب عن الاول بان الاجماع منعقد على ان المراد بالرسول المذكور في الاية هو الرسول المعروف الموحى اليه من عند الله تعالى فحمل الاية على العقل الكامل او على الملك المذكور يكون خرقا للاجماع او نقول المراد منه الرسول المعروف اما بالنقل او لانه جائز الارادة وجواز ارادة العقل لا ينافي ارادة

الرسول للجواز ان يكون كلّ منهما مرادا وتوقف العقاب عليهما فان قلت لو كانا معًا
مرادين يلزم الجمع بين ارادة الحقيقة والمجاز وانه خلاف الاصل قلت نحن نقول من الابتدا
الاصل عدم ارادة ما ذكرتم من لفظ الرسول لكونه مجازا على ما سلمتم وعن الثاني انا
نتمسك بالآية هكذا وهو ان الله تعالى لو لم يبعث رسولا اصلا وجب ان لا يعذب
تارك النظر فحصل لنا ما ذكرنا من النص والخصم لا يقول به فصار محجوجا **قال** ولان
فائدة الوجوب الثواب والعقاب الى آخره **اقول** هذا هو الوجه المعقول وتقريره ان يقال
لو وجب شئ على الانسان بالعقل فاما ان يجب على الله ان يثيب على فعله ويعاقب على تركه
او لا يكون كذلك والثاني باطل بالاجماع ولانه اذا لم يجب جاز ان لا يقع ولو جاز لما لزم
من وقوعه محال وقد لزم لانه لو وقع لبطل فائدة الوجوب اذ الفائدة منه الثواب على فعله
والعقاب على تركه والاول ايضا باطل لانه لا يجب على الله تعالى شئ فكما يجوز ان يثيب على
النظر فيجوز ان يعاقب عليه ايضا لانه لا يمتنع ولا يحسن من الله تعالى شئ من افعاله فلا يمكن
القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل **قال** احتجوا بانه لو لم يثبت الوجوب الا
بالسمع الى آخره **اقول** المعتزلة احتجوا على ان وجوب النظر عقلي بان قالوا لو لم يجب
النظر الا بالسمع يلزم افحام الانبيا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي عليه
السلام اذا اظهر المعجزة وقال للقوم الذي اتى اليهم انظروا فيها لتعلموا صحتها فقال له القوم
لا يجب علينا النظر في المعجزة الا بالشرع لان وجوب النظر سمعي ولا يثبت الشرع ولا يستقر
الا اذا نظرنا في المعجزة فلا ننظر حتى لا يتوجه علينا شئ من الواجبات وذلك افحام
للانبيا وابطال للنبوة بالكلية **قال** والجواب هذا لازم عليكم ايضا لان وجوب
النظر عندكم وان كان عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل الى آخره **اقول** اجاب
الامام عن هذا السؤال بجوابين احدهما الزامي والآخر تحقيقي اما الالزامي فهو هذا
وهو ان الذي الزمتموه علينا فهو بعينه لازم عليكم لان وجوب النظر عندكم ليس معلوما
بضرورة العقل بل يتوقف على مقدمات نظرية والموقوف على النظري نظري فوجوب النظر
عندكم نظري فللمخاطب ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يفضي ايضا الى
افحام الانبيا وابطال النبوة بالكلية وهذه المقدمات باسرها ظاهرة الا قولنا ان وجوب
النظر يتوقف على مقدمات نظرية وبيانه هو ان المنقول عنكم انه يتوقف على العلم بوجوب

معرفة الله تعالى وهذه المقدمة اختلف الناس فيها اختلافا لا يكاد يمكن ضبطه وكذلك
يتوقف على العلم بان النظر طريق اليها وهذه ايضا مختلف فيها فان بعضهم انكروا كون
النظر مفيدا وبعضهم انكروا افادته في الالهيات كما علمت من قبل وكذلك يتوقف على
العلم بانه لا طريق الى معرفة الله سوى النظر وهذه ايضا قد اختلفوا فيها فان كثيرا من
الناس اثبتوا طريقا آخر كقول الامام المعصوم والالهام وتصفية الباطن الى غير
ذلك وكذلك يتوقف على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وهذه ايضا اختلف العقلاء
فيها واذا ثبت هذه المقدمة وانضاف اليها ما ذكرناه اولا ظهر ان الالزام المذكور مشترك
والجواب الثاني وهو التحقيقي وهو ان نقول لا نسلم ان الشرع لا يثبت ولا يستقر الا اذا
نظر القوم في المعجزة فان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب لان العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب لان العلم تابع للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور
بل من شرط الوجوب تمكن المخاطب من العلم به وهذا الشرط حاصل فيما نحن فيه بالجملة لان
المخاطب اذا نظر في المعجزة علم كون النبي صادقا في قوله فعلم بعد ذلك ان النظر كان واجبا عليه
قال اختلفوا في اول الواجبات الى آخره **اقول** الناس اختلفوا في ان اول
ما يجب على العاقل البالغ اي شئ هو فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اول
الواجبات هو العلم بالله تعالى وقال آخرون هو النظر المؤدي الى العلم بحدوث العالم
وثبوت الصانع ونسب هذا المذهب الى ابي اسحق الاسفرايني وقال بعضهم هو القصد
الى النظر الصحيح ومن اصحابنا امام الحرمين والامام ذهب الى ان الخلاف في هذه المسئلة
لفظي وقبل بيانه فاعلم ان الشئ اذا اريد حصوله لذاته وعينه يقال له انه مقصود بالذات
وبالقصد الاول واذا اريد حصوله لا لذاته وعينه بل لافضائه الى غيره يقال له انه
مقصود بالعرض وبالقصد الثاني اذا عرفت هذا فنقول ان اريد باول الواجبات الواجب
الذي هو مقصود بالذات وبالقصد الاول فلا شك انه العلم بالله تعالى ان قلنا ان ذلك
مقدور للمكلف والنظر لاجل العلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ان قلنا ان العلم
بالله تعالى غير مقدور للمكلف وان اريد باول الواجبات الواجب بالقصد الثاني اي
الواجب الاعم من الواجب الذي هو مقصود بالذات ومن الواجب الذي هو مقصود بالعرض
فلا شك انه هو القصد الى النظر الصحيح المفضي الى المطالب الكلية **قال** حصول

العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتولد عند المعتزلة والاصح الوجوب لا
على سبيل التولد **اقول** اختلفوا في ان الانسان اذا رتب مقدمتين ترتيبا
صحيحا وحصل عقيبه علم فالحصول ذلك العلم عقيبه هل هو لاطراد العادة بذلك كحصول
الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب اولانه يجب حصوله لا لان ذلك الترتيب
يكون مولدا اياه والاول مذهب ابي الحسن الاشعري والثاني مذهب القاضي ابي بكر وامام
الحرمين وقالت المعتزلة ان النظر يولد ذلك العلم وهو مذهب بعض الحكما والامام اختار
مذهب القاضي ابي بكر وهو ان ذلك العلم واجب الحصول عند حصول المقدمتين في الذهن لكنه
غير متولد منه كما هو مذهب المعتزلة واحتج على الجزء الاول منه بان من حصل في
ذهنه ان العالم متغير وكل متغير ممكن حصل العلم بان العالم ممكن من غير توقف ولا نعني
بوجوب الحصول سوى ذلك واما اثبات الجزء الثاني وهو ابطال التولد فقد احتج عليه بان
قال العلم ممكن لانه حصل بعد ان لم يكن وما كان كذلك كان ماهيته قابلة للوجود والعدم
ولا نعني بالممكن الا هذا واذا كان ممكنا كان مقدورا لله تعالى لان علة الحاجة الى الفاعل هي
الامكان على ما سيأتي واذا كان مقدورا لله تعالى امتنع وقوعه بغير قدرة الله على ما سيأتي في
مسئلة خلق الاعمال ولان النظر لو كان مولدا ومؤثرا لذلك العلم والعلة يجب حصولها
مع المعلول والنظر يستحيل حصوله مع العلم بالمنظور فيه ولقائل ان يمنع المقدمة الثانية
فان النظر الذي يستحيل حصوله مع المنظور فيه هو المفسر بطلب المقدمات المنتجة له والمولد
له هو المفسر بالمقدمات المرتبة واحدهما غير الآخر **قال** والقياس على
التذكر لا يفيد اليقين بل ولا الالزام لانهم انما لم يقولوا في التذكر لعلة لا توجد في النظر فان صحت
تلك العلة ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل **اقول** اصحابنا ابطلوا القول بالتولد
الذي هو مذهب المعتزلة وقالوا ان العلم الحاصل عقيب التذكر ليس على سبيل التولد فكذا العلم
الحاصل عقيب النظر والمراد من العلم الحاصل عقيب التذكر هو العلم الحاصل عقيب تذكر
دليل ذهل عنه بعد ان كان معلوما اذا عرفت هذا فاعلم ان الامام اعترض على هذا الدليل
بان قال هذا قياس والقياس لا يفيد اليقين ولا الالزام اما اليقين فظاهر وكيف فانه خال
عن الجامع والقياس الخالي عن الجامع لا يفيد الظن فضلا عن اليقين ولانه يحتمل
ان يكون التولد في النظر مستندا الى معنى اختص به النظر او عدم التولد في التذكر مستندا

الى معنى اختص به التذكر وكيف كان لا يلزم التعدية واما الالزام فلانهم انما ذهبوا الى
ان العلم الحاصل عقيب التذكر ليس بالتولد لعلة لا توجد في النظر وتلك العلة عند المعتزلة
هي ان التذكر قد يكون بفعل الله تعالى من غير قصد واختيار من العبد ويلزم من هذا ان لا يكون
بالتولد والا لكان المولد فعل الله تعالى وذلك خلاف مذهبهم لان عندهم قدرة الله لا تتعلق
بمعارف العباد ولا كذلك النظر فانه من فعل العباد فيجوز ان يكون بالتولد ثم قال الامام
هذا الفرق ان صح في نفس الامر امتنع القياس المذكور وان لم يصح منعنا ان العلم الحاصل عقيب
التذكر ليس بالتولد وحينئذ لا يتم القياس ايضا **قال** النظر الفاسد لا يولد الجهل
ولا يستلزمه الى آخره **اقول** من قال بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح بالعادة جوز
حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والفاسد وحصول العلم عقيب النظر الفاسد واما الذين
قالوا بان النظر يستعقب العلم على سبيل الوجوب اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم
الجهل ام لا اكثر اصحابنا قالوا بعدم استلزامه الجهل لانه لا يحصل في شي من صور الجهل وبعضهم
قالوا انه يستلزمه اي قد يحصل في بعض صور الجهل وهو الذي اختاره الامام واحتج الامام
على ما ادعاه وقال من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ايضا ان كل قديم مستغن عن المؤثر
اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر وهذا النظر فاسد لكون كل واحد من القولين
غير مطابق للامر نفسه مع استلزامه النتيجة التي هي جهل فعلم ان النظر الفاسد قد
يستلزم الجهل **قال** احتجوا بان النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان
نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل **اقول** تقريره ان يقال النظر الفاسد لو استلزم
الجهل وشبهة المبطل نظر فاسد لكان يجب اذا حصلت في ذهن المحق ان يحصل له الجهل والا لزم
تخلف اللازم عن الملزوم والتالي محال لان كثيرا من المحققين مثل الانبيا والاوليا ينظرون في شبهة
المبطلين مع عدم حصول الجهل لهم والشرطية ممنوعة وانما يلزم صدقها ان لو كان النظر
الفاسد يستلزم الجهل بالنسبة الى كل شخص وفي كل وقت وهو ممنوع بل عندنا هو يستلزم
الجهل في الجملة وما ذكرتموه من الدليل لا يبطله والامام اجاب عنه بجواب جدلي بان قال
لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان النظر الصحيح لا يستلزم العلم لانه لو استلزمه
لكان المبطل اذا نظر في الدليل الصحيح حصل له العلم والثاني باطل فالمقدم مثله **قال** فان نظره
جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه **اقول** المعتزلة

اجابوا عن المعارضة التي ذكرها الامام بان منعوا الملازمة وقالوا في المستند انما يلزم
حصول العلم للمبطل الناظر في الدليل الصحيح ان لو قلنا ان مجرد النظر من الدليل الصحيح
يستلزم العلم اما لو قلنا ان النظر مع اعتقاد صحة مقدمات الدليل يستلزم له لا يلزم
ذلك لان المبطل لا يعتقد حقية تلك المقدمات فلا يحصل له العلم قال الامام اذا كان
الامر كذلك فنحن نترك المعارضة ونقدح فيما ذكرتم من الدليل الدال على ان النظر الفاسد لا
يولد الجهل بان نمنع الشرطية القائلة بان النظر الفاسد لو استلزم الجهل لكان نظر المحق
في شبهة المبطل يفيده الجهل وانما يلزم ذلك ان لو كان المستلزم للجهل هو مجرد النظر في الدليل
الفاسد وهو ممنوع بل المستلزم هو النظر مع اعتقاد حقية مقدمات ذلك الدليل واذا كان
كذلك لا يلزم ما ذكرتموه قال فقد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات ليتوصل بها
الى تصديق اخر الى اخره اقول هذا تقسيم للفكر الى الصحيح والفاسد فان الفكر لما كان عبارة عن ترتيب
تصديقات ليتوصل بها الى تصديقات اخر لزم انقسام التصديقات الموصلة الى ما يكون مطابقة
لمتعلقها اي يكون مطابقة لما عليه الامر في نفسه والى ما لا يكون كذلك والا لكان الكل مطابقا
او الكل غير مطابق ولو كان كذلك لما وقع الخلاف بين اهل النظر في المطالب لامتناع
افضاء المطابق الى الباطل وغير المطابق الى الحق والتالي ظاهر الفساد والذي تصديقاته
مطابقة لمتعلقاتها هو الفكر الصحيح كقولنا العالم متغير وكل متغير ممكن والذي تصديقاته
غير مطابقة هو الفكر الفاسد وهو على قسمين احدهما ان لا يكون شي من التصديقات مطابقا
للامر نفسه كقولنا العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والثاني ان يكون احدهما مطابقا
دون الاخر كقولنا العالم موجود وكل موجود في جهة ومفتقر الى الموجد وفيه نظر لانا
لا نسلم ان الفكر الذي تصديقاته مطابقة للامر نفسه هو الفكر الصحيح فان التصديقات
اذا كانت مطابقة للامر نفسه ولا يكون الترتيب على الوجه الواجب لا يكون صحيحا كقولنا
الانسان جسم وكل حيوان حساس فان كل واحد من القولين مطابق للامر نفسه مع ان الفكر
فاسد لفساد الترتيب بل الصواب في تقسيم الفكر الى الصحيح والفاسد ان يقال ان كانت
التصديقات مطابقة والترتيب الواقع بينهما صحيحا كان الفكر صحيحا والا كان فاسدا
قال ذكر ابن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة الى اخره
اقول قال الشيخ ان حصول المقدمتين اعني الصغرى والكبرى في الذهن لا يكفي بانتاج

الاكبر الى الاصغر بل لا بد مع ذلك من امر آخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة
الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج الصغرى في الكبرى فانه لو انتفى هذا العلم اعني العلم
بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة
عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بغلة منتفخة البطن وظن انها حبلى لعدم
التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا وكل بغلة عاقر هذا ما ذهب اليه الشيخ وهو كلام
حق قال الامام وهذا ضعيف الى اخره اقول هذا الكلام ظاهر وحله ان
نقول نحن نختار القسم الاول وهو ان يكون الاندراج المذكور امرا مغايرا للمقدمتين قوله
لو كان كذلك لكان ذلك مقدمة اخرى ممنوع ان عني بالمقدمة مقدمة نسبتها الى احدى
المقدمتين نسبة صغرى الى كبرى او بالعكس لتحتاج الى حد لتئام بينهما واندراج احديهما
في الاخرى وان عني بها ما يتوقف عليه الانتاج فمسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى
الالتئام من الاولى وكيف لا وانه مجرد تصور نسبي يعرض لاحدى المقدمتين بالقياس
الى الاخرى ثم قال الامام وابا حديث البغلة وهو المثال الذي ذكره الشيخ للتنبيه على هذا
المطلوب فعدم لزوم النتيجة فيه انما يتصور اذا كان الحاصل في الذهن احدى المقدمتين
اعني الصغرى او الكبرى اما اذا كانت المقدمتان حاضرتين في الذهن فنحن لا نسلم عدم
حصول العلم بالنتيجة واعلم ان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد منه في حصول
العلم بالنتيجة من المقدمتين والعلم به ضروري واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون
هذا العلم ففيه كلام قال اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل
هو عين العلم بالمدلول ام لا الى آخره اقول اختلف المتكلمون في ان العلم بوجه دلالة
الدليل كحدوث العالم عند من جعل الحدوث علة للحاجة الى المؤثر وامكانه عند من جعل
الامكان علة الحاجة هل هو عين العلم بالمدلول كوجود الصانع اذ العالم دليل على وجود الصانع
ام لا فقال بعضهم ليس عينه وهو الذي اختاره الامام لان العلم بالامكان او الحدوث جزء
من الدليل الدال على المدلول او شرط له فلو كان عين العلم بالمدلول لزم العلم بالمطلوب حالة النظر
وقد بينا فساده وقال اخرون انه عينه واحتجوا بان العلم بوجه دلالة الدليل على
المدلول علم بالنسبة بين الدليل والمدلول والعلم بالنسبة يستلزم العلم بالمنتسبين وهو
ضعيف لانهم ان عنوا بهذا الاستلزام ان العلم بالمنتسبين عين العلم بالنسبة او مستفاد من العلم

بالنسبة فهو ممنوع وبتقدير تسليم الثاني فلا يلزم ما ادّعوه وان عنوا به حصول العلم
بالمنتسبين عند حصول العلم بالنسبة بينهما فهو حق لكن لا يدل على ما قصدوا لاثباته وهو انفكاك
احد العلمين عن الاخر قال والحق ان ههنا امورا ثلاثة الى اخره اقول احد
هذه الامور الثلثة العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم او حدوثه والثاني العلم بذات
المدلول كالعلم بانه لا بدّ للعالم من مؤثر موجد والثالث العلم بكون الدليل دليلا على المدلول المؤثر
كالعلم بكون امكان العالم او حدوثه دليلا على انّ له مؤثرا اما العلم بذات الدليل فلا شك
انه مغاير للعلم بذات المدلول لانّ الدليل سابق على المدلول سبقا ذاتيا فالعلم به يتقدم
على العلم بالمدلول والسابق على الشيء لا يكون عينه لكنه مستلزم له اي يجب حصول العلم
بالمدلول عند حصول العلم بالدليل لان الدليل لما كان علة للمدلول فاينما حصلت حصل
معلولها والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهذا هو الذي ذهب اليه الحكماء بان كل ما له سبب
فانما يعرف من جهة العلم بسببه واما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو ايضا مغاير
للعلم بالمدلول لان كون الدليل دليلا على المدلول نسبة بين الدليل والمدلول والنسبة بين
الامرين متاخرة عنهما فتكون مغايرة لكل منهما فالعلم بها يكون مغايرا للعلم بكل واحد منهما
ولا يجوز ان يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا على المدلول اي لا يجوز
ان يكون العلم بالمدلول مستفادا من العلم بكون الدليل دليلا على المدلول لان كون الدليل
دليلا على المدلول اضافة بين الدليل والمدلول فتكون مغايرة لكل واحد منهما متوقفة عليهما
فالعلم بها يتوقف على العلم بكل واحد من المنتسبين فلو استفدنا العلم باحد المنتسبين من العلم بتلك
الاضافة لزم الدور وهو محال قال الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود
المدلول والامارة هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول الى اخره اقول الدليل
هو القول المركب من مقدمتين على وجه يلزم من العلم به العلم بالمدلول وجوديا كان المدلول او
عدميا والامارة هي القول المركب من مقدمتين على وجه يلزم من العلم به الظن بالمدلول
وجوديا كان المدلول او عدميا والمراد باللزوم المذكور في هذين التعريفين ليس هو اللزوم
الواجب بل الاعم منه ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما هو مذهب الاشعري
وكل واحد منهما قد يكون عقليا محضا اي لا يكون العلم بصدق شيء من مقدمتيه مستفادا من
السمع كقولنا العالم متغير وكل متغير محدث وقد يكون سمعيا محضا اي يكون العلم بصدق كل

واحدة من مقدمتيه مستفادا من السمع والامام ذهب الى امتناع وجوده وقد يكون مركبا
منهما اي يكون العلم بصدق احدى مقدمتيه مستفادا من السمع دون الاخرى كقولنا هذا بيع
اي جرى بين المتعاقدين الايجاب والقبول وكل بيع فهو مفيد للملك لقوله تعالى واحلّ الله البيع
واما العقلي فلا شك انه بحاله يلزم من وجوده في الخارج او في الذهن حصول المدلول فيه
فاللزوم حاصل من هذا الجانب لا محالة فان لم يكن وجود المدلول في الخارج ولا في الذهن
مستلزما وجود الدليل فيه فهو كالاستدلال لوجود المشروط باحد الوجودين على وجود
الشرط بذلك الوجود ومثل ذلك الاستدلال بالعلم على وجود الحيوة وان كان وجود المدلول
باحد الوجودين مستلزما وجود الدليل بذلك الوجود فهو كالاستدلال بالعلة المعينة على
المعلول المعين وبالمعلول المعين على العلة المطلقة كالاستدلال بالحركة على الحرارة
وبالحرارة على ان هناك علة موجبة لها وقوله او على العلة المعينة ان بين التساوي بدليل
منفصل اي يستدل بالعلة المعينة على المعلول المعين وبالمعلول المعين لذلك المعلول
على تلك العلة ان ثبت انه ليس لذلك المعلول علة غير تلك العلة المعينة فحينئذ يكون كل
واحد منهما مستلزما للآخر وهو المراد بالتساوي وذلك مثل استدلالنا بمماسة النار
على الاحتراق وبالاحتراق على مماسة النار لما تقرر في عقولنا ان الاحتراق لا يوجد الا
عند مماسة النار وقوله او باحد المعلولين على الاخر شامل اخر لما يكون التلازم حاصلا من
الطرفين وقوله وهو مركب من الاولين اي الاستدلال باحد المعلولين على الاخر بواسطة
الاستدلال بالمعلول على العلة وبالعلة على المعلول لانه انما يمكننا الاستدلال بالاحراق ومثاله
على الاشراق اللذين هما معلولا علة واحدة وهي مماسة النار لانا عند حصول الاحتراق نجزم
بمماسة النار لامتناع حصول المعلول بدون العلة ثم نستدل بمماسة النار على الاشراق
وقوله او باحد المتلازمين على الاخر شامل اخر لهذا القسم وذلك مثل الاستدلال باحد
المتضايفين كالابوة على المضاف الاخر كالبنوة قوله واما السمعي المحض فمحال لان خبر الغير
ما لم نعرف صدقه لم يفد مقتضاه اي المقدمة السمعية لما كانت عبارة عن المقدمة التي
يكون العلم بصدقها مستفادا من قول الغير وقول الغير ما لم نعرف صدقه لا يكون مفيدا للعلم وذلك
لا يعرف الا بالدليل العقلي واذا كان كذلك استحال تركب الدليل من المقدمات
السمعية دون ان يقترن بها مقدمة عقلية وانا اقول ان عنى بذلك ان الدليل المركب

من المقدمات السمعيه لا بد من انتها مقدماته الى مقدمات عقليه فهو حق وان عنى به ان الدليل استحال ان يكون كل واحد من مقدمته سمعية فهو ممنوع واما المركب من العقلى والسمعى اى الذى يكون بعض مقدماته عقليا والبعض الاخر سمعيا فقد عرفت مثاله

الدليل اللفظى لا يفيد اليقين الا بعشرة امور

قال الدليل اللفظى لا يفيد اليقين الا عند تيقن امور عشرة الى آخره **اقول** ذهبت المعتزلة وجمهور اصحابنا الى ان الاستدلال بالدليل اللفظى لا يفيد اليقين خلافا لبعضهم وهو اختيار الامام واحتج عليه بان الدليل اللفظى ما لم يقترن به امور عشرة لا يفيد وتلك الامور مظنونة والموقوف على المظنون لا يفيد اليقين اما تلك الامور فاحدها عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وذلك لا يحصل الا اذا بلغ الناقلون لها حد التواتر او كانوا معصومين وان لم يبلغوا حد التواتر والاول باطل لانها انما نقلت عن عدد مخصوص وكذا الثانى لا تفاق الكل على انهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم وثانيها اعرابها وثالثها تصريفها والمرجع بهما الى اشعار العرب وتلك الاشعار ما رواها الا احاد وقولهم لا يفيد اليقين ولئن سلمنا ان روايتهم صحيحة لكن يحتمل ان ذلك الشاعر قد لحن وكيف وقد ذهب كثير من اهل الادب الى ان اكابر شعراء الجاهلية كامرء القيس وغيره قد صدر منهم لحن كثير ورابعها عدم الاشتراك وهو غير متيقن لاحتمال ان يكون مراد الشارع غير ما فهمناه وخامسها عدم المجاز والاضمار وهو ايضا محتمل لجواز ان يكون المراد من اللفظ غير موضوعه الاصلى وسادسها عدم النقل فان بتقدير ان يكون اللفظ منقولا اما منقولا عرفيا كالدابة او شرعيا كالصلوة والصوم او اصطلاحيا كاصطلاحات النحاة والنظار احتمل كل واحد من هذه المعانى ان يكون هو المراد لا غير وعند ذلك لا يتعين المراد منها وسابعها عدم التخصيص بالاشخاص والازمنة اذ من المحتمل ان يكون المراد من المخاطبين بالخطاب الصحابة دون غيرهم او كان الكل مرادا لكن لا فى كل الازمنة بل فى الزمان الذى ورد فيه النص وثامنها عدم التقديم والتاخير اذ من الجائز ان يكون المراد من قوله تعالى واركعوا واسجدوا واسجدوا واركعوا وعند هذا الجواز لا يبقى اليقين وتاسعها عدم الناسخ ولا شك فى جوازه وعند احتماله لا يبقى اليقين وعاشرها عدم المعارض العقلى حتى لو قام دليل عقلى على نقيض ما دل اللفظ عليه امتنع الرجوع الى مدلول اللفظ لامتناع تقديم النقل على العقل اذ تقديمه يفضى الى القدح فيه مثال ذلك قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ظاهر الاية يدل على كونه مستقرا على العرش والدليل العقلى ينفيه لامتناع كونه مماسا للاجسام ومحاذيا لها فقد اعتقدنا مدلول كل واحد منهما يلزم اعتقاد النقيضين او رجح مدلول اللفظى على العقلى وهو محال لما عرفت فتعين العكس وتمام الدليل فى جميع صور الادلة اللفظية على تقدير تناقض مدلولاتها محتمل وعند ذلك امتنع الجزم بها فظهر ان الدليل اللفظى لا يفيد اليقين الا عند عدم هذه الامور العشرة ولا شك ان عدمها مظنون فيكون دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها ظنية وهو المطلوب

النقليات مستندة الى صدق الرسول عليه السلام

قال النقليات باسرها مستندة الى صدق الرسول عليه السلام الى آخره **اقول** ليس المراد به كل نقل بل ما يدل على الاحكام والاخبار عن صفات الله تعالى والجنة والنار وتنعيم اهلهما وعذاب الاخرى اما النقل عن الامور المشاهدة فليس صدقها مستندا الى صدق الرسول عليه السلام لافادة النقل المتواتر اليقين وان لم نعتقد الناقل صدق الرسول كالنقل عن وجود بغداد ومكة وغيرهما

مهمات

اذا عرفت هذا فنقول كل مطلوب يتوقف العلم بصدق الرسول عليه السلام على العلم به كالعلم بوجود الصانع عز اسمه لا يمكن اثباته بالدليل النقلى والا لزم الدور لان العلم بصدقه عليه السلام انما يكون بواسطة العلم بان الله تعالى اظهر المعجزات على يده والعلم بذلك يتوقف على العلم بوجود الاله فلو استفدنا العلم بالاله من صدقه لزم الدور واما المطلوب الذى لا يتوقف العلم بصدق الرسول عليه السلام على العلم به فكل ما كان اخبارا عن وقوع ما جاز وجوده وجاز عدمه عقلا فلا يمكن اثبات ذلك الا بالنقل وهو المراد من قوله كان الطريق اليه ليس الا النقل اى لا يمكن الوصول اليه الا بالنقل وذلك مثل الاخبار عن وجود زيد فى الدار وعن عدمه فيها وعن نزول المطر ببلدة كذا وعدم نزوله فيها فان العقل يجوز كل واحد من طرفى هذه الاخبارات فلا يمكن الجزم باحدهما الا بسبب غير العقل فهو النقل ثم النقل اما عام اى يفيد العلم لكل احد من العقلاء واما خاص اى يختص افادته بقوم دون قوم اما العام فكجميع العاديات وهى الامور التى حصولها عند حصول امر اخر دائم لكن غير واجب كالشبع الحاصل عقيب الاكل والرى عقيب الشرب وكالنقل المتواتر فان هذين النوعين من النقل يفيدان العلم لكل واحد من العقلاء مسلما كان او كافرا واما الخاص فكالكتاب والسنة فان هذا النوع لا يفيد العلم لكل واحد من العقلاء بل لا يفيد العلم الا للمصدق بالكتاب والسنة والمراد من النقل المفيد ههنا ليس هو الذى تركب من مقدمتين كل واحدة منهما نقلية غير مستندة الى مقدمة عقلية والا كان مناقضا لما ذكر فى المسئلة السابقة بل المراد ما يكون بعض مقدماته نقليا والبعض الاخر عقليا او كان الكل نقليا

لكن يكون مستندا الى دليل عقلي وانما الخارج عن القسمين اعني ما يتوقف العلم به على تصديق الرسول
عليه السلام على العلم به وما يكون اخبارا عن وقوع ما جاز وجوده وجاز عدمه عقلا جاز اثباته
بالنقل والعقل معا انه يمكن اثباته في الجملة بكل واحد منهما كجواز رؤية الله تعالى ووجوب النظر
وانما قال في الجملة لانه ليس كل ما هذا شانه يدل العقل والنقل معا على ثبوته بل منهما ما لا يدل
شيء منهما عليه كقولنا القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ان كان له ضد وعنه وعن مثله ان
لم يكن له ضد فان هذه القضية لا يدل العقل ولا النقل على ثبوتها ولا على نفيها ومنها ما يدل عليه النقل
دون العقل كصفات السمع والبصر له تعالى عند من يرى ان الطريق في اثبات هاتين الصفتين له
السمع ومنها ما يدل عليه العقل دون النقل كقولنا الظلم والكذب قبيح لذاته والعدل والصدق حسن
لذاته **قال** اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان يكون احدهما اخص من الثاني او لا يكون
والاول على قسمين الى آخره **اقول** الغرض من هذه المسألة حصر الادلة العقلية في ثلاثة
وهي القياس والاستقراء والتمثيل احتج عليه وقال اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان يكون
احدهما اخص من الآخر او لا يكون فان كان الاول فاما ان يستدل بالعام على الخاص او بالخاص
على العام اي اما ان يستدل بثبوت الحكم لكل الافراد على ثبوته في بعض الافراد واما ان يستدل
بثبوت الحكم لبعض الافراد على ثبوته لكل الافراد والاول يسمى بالقياس في عرف اهل المنطق
كقولنا الجسم ممكن وكل ممكن محدث ينتج الجسم محدث فاستدللنا بثبوت الحدوث لكل افراد
الممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض افراده والثاني هو الاستقراء كقولنا كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ لانا استقرينا فرأينا الانسان والدواب والطيور يحرك فكه الاسفل
عند المضغ فيكون الكل كذلك فاستدللنا بحركة الفك الاسفل عند المضغ لبعض افراد الحيوان
على حركته عند المضغ لكل افراده وان كان الثاني فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الآخر الا
اذا كانا مندرجين تحت امر كلي مشترك بينهما فنستدل بثبوت الحكم في احدى تلك الصورتين على
ان ذلك الامر الكلي المشترك بينهما علة للحكم وبينوا ذلك بالدوران وبالترديد بين عدم المناسب
بان قالوا العلة اما الوصف المشترك او معنى آخر معين والثاني باطل فتعين الاول ولا يخفى عليك
ضعف هذين الطريقين اما الاول فلان الجزء الاخير وسائر الشرائط المساوية مدار للحكم
وجودا وعدما مع ان شيئا منها ليس بعلة للحكم واما الثاني فلجواز علية امر آخر غيرهما ثم استدلوا
بعلية الوصف المشترك بين الصورتين على ثبوت الحكم في الصورة الاخرى والمنطقيون يسمون هذا

في القياس والاستقراء والتمثيل

تمثيلا والفقهاء قياسا والصورة التي يستدل بثبوت الحكم فيها على علية المشترك يسمونه
اصلا والصورة الاخرى فرعا والمعنى المشترك جامعا ولقائل ان يقول انا نستدل
بثبوت الحكم في احد المتساويين على ثبوته للآخر في قولنا الانسان متعجب وكل متعجب
ضاحك وهو خارج عن هذه الثلاثة والحق ان يجعل هذا ايضا قسما آخر ليصير الاقسام
اربعة لان ما ذكرناه في حد الدليل وهو المركب من مقدمتين على وجه يلزم من العلم به
العلم بالمدلول صادق عليه ونقول اما ان يستدل بثبوت الحكم في كل افراد العام على
ثبوته في كل افراد الخاص او بالعكس او يستدل بثبوت الحكم في كل افراد احد المتساويين
على ثبوته في كل افراد الآخر او يستدل بثبوت الحكم في بعض الافراد على ثبوته في البعض
الآخر والاول القياس والثاني الاستقراء والثالث قياس المساواة والرابع التمثيل
قوله وهي في الحقيقة مركب من القسمين الاولين اي التمثيل انما يتم بواسطة الاستقراء
والقياس في عرف المنطقيين لانا اذا استدللنا بثبوت الحكم في الاصل على علية
الوصف المشترك فكانا استدللنا بثبوت الحكم في بعض صور الوصف على ثبوته في كل صور
ثبوته ثم اذا استدللنا بالعلية على ثبوت الحكم في الفرع كانا استدللنا بثبوت الحكم في
جميع صور الوصف على ثبوته في بعض الصور فظهر ان هذا القسم مركب من القسمين المذكورين
من قبل **قال** ثم القياس بالمعنى الاول على خمسة اقسام الى آخره **اقول** القياس
ينقسم الى استثنائي واقتراني لان عين النتيجة او نقيضها اما ان يكون مذكورا بالفعل في
القياس او لم يكن والاول هو الاستثنائي والثاني هو الاقتراني ثم الاستثنائي مركب من
شرطية اي التي يحكم فيها بين قضيتين ووضع احد جزئيها او رفعه ليلزم منه وضع الجزء الآخر او رفعه
وتلك الشرطية اما متصلة وهي التي يحكم فيها بصدق قضية على تقدير اخرى واما منفصلة وهي
التي يحكم فيها بالمنافاة بين القضيتين اما في الصدق والكذب معا ويسمى حقيقية او في الصدق
فقط ويسمى مانعة الجمع او في الكذب فقط ويسمى مانعة الخلو اما الذي يكون شرطيته متصلة
كقولنا ان كان ا ب فج د فوضع ا ب يوجب وضع ج د ورفع ج د رفع ا ب والا لبطل اللزوم
بين ا ب وج د اما رفع ا ب ووضع ج د فلا يوجبان شيئا لاحتمال ان يكون اللازم في
المتصلة اعم وعدم استلزام نفي الاخص نفي الاعم ووضع الاعم وضع الاخص والى
هذا القسم اشار بقوله احدها ان يحكم بلزوم شيء لشيء فيلزم من وجود الملزوم وجود

في كون الدليل اربعة

وحيوان

اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا
من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم واما الذى يكون شرطية منفصلة فثلثة اقسام
احدها ان يكون المنفصلة حقيقية كقولنا هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا فوضع اى جزء
كان يوجب رفع الاخر لامتناع الجمع بينهما ورفع اى جزء كان يوجب وضع الاخر لامتناع
الخلو عنهما وهذا القسم هو المذكور فى الكتاب واما القسمان الاخران فتركهما فالاول منهما
ان يكون المنفصلة مانعة الجمع كقولنا هذا الشىء اما ان يكون حجرا او شجرا فوضع اى جزء منهما يوجب
رفع الاخر لامتناع الجمع بينهما ورفع شىء منهما لا يوجب وضع الاخر لجواز ان يخلو عنهما
والثانى ان يكون المنفصلة مانعة الخلو كقولنا زيد اما ان يكون فى البحر او لا يغرق فرفع اى
جزء كان منهما يوجب وضع الاخر لامتناع الخلو عن الجزئين اما وضع شىء منهما لا يوجب رفع الاخر
لامكان الجمع بين الجزئين واما الاقترانى فلا بد وان يشتمل على مقدمتين احديهما تلك المقدمتين
تشتمل على المحكوم عليه فى المطلوب المسمى بالاصغر وتسمى تلك المقدمة صغرى والاخرى تشتمل
على المحكوم به فى المطلوب المسمى بالاكبر وتسمى تلك المقدمة كبرى والشىء الذى يكون مكررا فى
المقدمتين يسمى الحد الاوسط فاذا قلنا كل انسان حساس وكل حساس حيوان لينتج كل انسان
حيوان فالانسان محكوم عليه فى المطلوب وهو الحد الاصغر والحيوان محكوم به فيه وهو الحد
الاكبر والمكرر بينهما وهو الحساس هو الحد الاوسط والمقدمة المشتملة على الانسان وهى قولنا
كل انسان حساس هى الصغرى والاخرى وهى قولنا كل حساس حيوان هى الكبرى والهيئة الحاصلة
من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين اعنى الاصغر والاكبر يسمى شكلا وهو اربعة
لان الحد الاوسط ان كان محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا
فيهما فهو الشكل الثانى وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان موضوعا فى الصغرى
محمولا فى الكبرى فهو الشكل الرابع اما الشكل الاول فشرط انتاجه امران احدهما ان يكون صغراه
موجبة فانها لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر فى الاوسط فلم يحصل التعدية والثانى ان يكون كبراه
كلية لانها لو كانت جزئية احتمل ان يكون الامر الذى حكم به على الاصغر غير الذى حكم عليه بالاكبر
فلا يتعدى الوسط فى القياس ويلزم من اشتراط هذين الامرين ان يكون ضروبه المنتجة اربعة لانتاج
الصغرى الموجبة الكلية مع الكليتين وكذلك الصغرى الموجبة الجزئية معهما الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثانى من كليتين والكبرى سالبة

كان مع

ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شىء من ب ا ينتج لا شىء من ج ا الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من صغرى
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شىء من ب ا
ينتج بعض ج ليس ا والامام اشار الى هذه الضروب والنتائج بقوله اذا حكمنا
بثبوت الالف لكل ما ثبت له الباء او بانتفاء الالف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا
الباء ثابتا لكل الجيم او لبعضه حكمنا بثبوت الالف او انتفائه لكل الجيم او لبعضه
فقوله اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت له الباء اشارة الى الكبرى الموجبة الكلية
وقوله او بانتفاء الالف عن كل ما ثبت له الباء اشارة الى الكبرى السالبة الكلية وقوله
ثم رأينا الباء ثابتا لكل الجيم اشارة الى الصغرى الموجبة الكلية وقوله او لبعضه
اشارة الى الصغرى الموجبة الجزئية وقوله حكمنا بثبوت الالف او انتفائه لكل
الجيم اشارة الى النتيجتين الكليتين للضربين الاولين وقوله او لبعضه اشارة الى النتيجتين
الجزئيتين للضربين الاخرين وانتاج هذه الضروب هذه النتائج الاربع بين لا حاجة له
الى البيان واما الشكل الثانى فشرط انتاجه ايضا امران احدهما اختلاف مقدمتيه بالكيف
اى يجب ان يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة لاشتراك المتوافقتين والمتخالفتين
فى لازم ايجابى ولازم سلبى حتى يصدق القياس اذا كانت المقدمتان موجبتين او
سالبتين مع ايجاب النتيجة تارة ومع سلبها اخرى وذلك دليل عدم الانتاج والثانى كلية
الكبرى فانها لو كانت جزئية لم ينتج لصدق القياس فى المواد مع ايجاب النتيجة تارة ومع السلب
اخرى ويلزم من اشتراط هذين الامرين ان يكون ضروبه المنتجة اربعة الاول من كليتين
والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شىء من ا ب فلا شىء من ج ا الثانى
من كليتين والصغرى سالبة ينتج ايضا سالبة كلية كقولنا لا شىء من ج ب وكل ا ب ينتج لا
شىء من ج ا الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
كقولنا بعض ج ب ولا شىء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا والبيان
فى جميع هذه الضروب بالخلف وهو انه لو صدق نقيض النتيجة نضمه الى الكبرى لينتج ما
ناقض الصغرى مثلا ان لم يصدق نتيجة الضرب الاول صدق بعض ج ا فنجعله صغرى وكبرى

القياس وهو قولنا ولا شيء من ا ب كبرى حتى ينتج بعض ج ليس ب وقد قلنا في الصغرى
كل ج ب هذا خلف محال وبيّن الضرب الاول والثالث ايضا بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل
الاول وانتج المطلوب بعينه وله بحسب الجهة شرطان اخران والامام اشار الى بيّنهما
فقال اذا كانت مقدمتا القياس فعليتين اي يكون الاوسط محمولا على احد الطرفين بالفعل
ومسلوبا عن الطرف الاخر ايضا بالفعل فان كان الوقت الذي حكم فيه بثبوت الاوسط لاحدهما
هو الوقت الذي حكم فيه بسلبه عن الاخر حصل الانتاج من غير الحاجة الى شرط اخر وان كان
احد الوقتين مغايرا للاخر لا بد من ان يكون احدى المقدمتين ضرورية او دائمة وليس
الامر كما قاله بل يجب حينئذ احد الامرين وهو اما كون الصغرى ضرورية او دائمة او
كون الكبرى من القضايا التي يصدق عليها دوام المحمول بحسب وصف الموضوع اعني الموضوع
في الذكر وهو الذي يعبر به عن ذات الموضوع وهو المحكوم عليه بجنسيته واما اذا كانت
احدى المقدمتين ممكنة فيجب ان يكون الاخرى ضرورية مطلقة او كبراها من التي يعتبر فيها
ضرورة المحمول بحسب الموضوع والا لم ينتج والاختلاف في المواد يصحح ما قلناه. واما الشكل وصف هو
الثالث فشرطه في الانتاج ايضا امران احدهما كون الصغرى موجبة والثاني كون
احدى المقدمتين كلية واذا اعتبرنا هذين الشرطين كانت الضروب المنتجة ستة لان
الصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الاربع والموجبة الجزئية مع الكليتين
كقولنا كل ب ج وكل ب ا ينتج بعض ج ا بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ناقض
الكبرى وبعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول ويستخرج سائر الضروب بنفسك والبيان
في الكل ما ذكرناه لكن البيان الثاني انما يأتي في الضروب التي كبراها كلية ونتيجته دائما تكون
جزئية والامام اشار اليه بقوله اذا حصل الوصفان في محل واحد فقد التقيا اي اذا حكم
بثبوت الاصغر للاوسط ثم بثبوت الاكبر له او بسلبه عنه حكم العقل بان بعض ما يصدق عليه
الاصغر وهو الاوسط ثابت للاكبر ثابت له او مسلوب عنه واما خارج الاوسط احتمال
الالتقاء وعدم الالتقاء فلا جرم كان المستعمل النتيجة الجزئية واما الشكل الرابع فشرط انتاجه
ان لا تكون المقدمتان سالبتين ولا جزئيتين وان لا تكون احداهما سالبة جزئية وان تكون
الكبرى سالبة كلية مهما كانت الصغرى موجبة جزئية ويلزم من اشتراط ما ذكرناه ان
تكون الضروب المنتجة خمسة لانتاج الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والصغرى

السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين
وبيان الضروب الثلثة الاول بجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ثم عكس النتيجة
والضربين الاخيرين بعكس المقدمتين وعليك ان تستخرج الضروب بنفسك فانه سهل
تيسر بعد الاحاطة بما ذكرناه ومن اراد الاستقصاء في هذه الاشكال فعليه بالكتب
الركن الثاني المنطقية قال الركن الثاني في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا او
معدوما اقول هذا ظاهر لان المعلوم اي الموجود في الذهن ان كان له ثبوت بوجه ما
في الخارج فهو الموجود والا فهو المعدوم ولا واسطة بين هذين الامرين قال تصور
الوجود والعدم بديهي الى اخره اقول ذكر لبيانه وجهين احدهما ان ذلك التصديق
اي العلم بقولنا المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما علم بديهي وهو موقوف على تصور
الوجود والعدم لامتناع الحكم بالمنافاة بين امرين بدون تصورهما وما يتوقف عليه
البديهي يجب ان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الثاني ان علمي بالوجود
جزء من علمي باني موجود وعلمي باني موجود بديهي فعلمي بالوجود بديهي لان العلم بالمركب اذا
كان بديهيا كان العلم باجزائه كذلك لان ما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا واذا
كان علمي بالوجود بديهيا كان العلم بالوجود بديهيا لما عرفت من وجوب استلزام بديهية المركب
بديهية اجزائه وكذلك بين ان العلم بالعدم جزء من علمي بالعدم الذي هو جزء من علمي باني
ليس بمعدوم بالطريق الذي مر فيكون العلم بالعدم ايضا بديهيا فثبت بهذين الوجهين ان
تصور الوجود والعدم بديهي وكلاهما ضعيفان اما الاول فلانه ان عنى بقوله ان العلم
بان المعلوم اما موجود او معدوم بديهي ان العلم بان المعلوم لا يخلو عن احدهما بديهي فهو حق
لكن لا يلزم من ذلك ان يكون تصور الوجود والعدم بديهيا لما عرفت ان التصديق البديهي
هو الذي يكون تصور طرفيه وان كان حصولهما بطريق الكسب كافيا في جزم العقل بالنسبة
بينهما اية نسبة كانت نسبة حمل او لزوم او عناد وان عنى به ان العلم بالنسبة بينهما مع تصور
اجزائه بديهي فهو ممنوع وما البرهان عليه وهكذا نقول على قوله في الوجه الثاني علمي باني
اقول موجود وعلمي باني ليس بمعدوم بديهيان قال ذهب جمهور الفلاسفة الى
ان الواجب لذاته وجوده عين ماهيته وسائر الموجودات وجودها زائد على ما
هياتها وان قول الوجود على الكل بالاشتراك المعنوي واليه ذهب اكثر المعتزلة وجمع

من اصحابنا وذهب بعض الحكما المتقدمين الى ان وجود كل شي عين حقيقته وقول الوجود
على جميع الموجودات بالاشتراك اللفظي واليه ذهب ابو الحسين البصري من المعتزلة وجمهور
اصحابنا والامام رضي الله عنه اختار في هذا الكتاب ذلك واحتج عليه بان قال لو كان
الوجود وصفا مشتركا فيه من الموجودات لكان مغايرا للماهيات والا لكانت ماهية كل
حقيقة موجودة في كل ما يغايرها وانه محال واذا كان مغايرا لها فلا شك في قيامه بها فقيامه
بها ان توقف على كونها موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشي على نفسه ضرورة تقدم الموقوف
عليه على الموقوف او بوجود اخر لزم كون الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في الوجود الثاني
كالكلام في الاول وان لم يتوقف على كونها موجودة كان الوجود قائما بما ليس بموجود ولا شك ان
الوجود صفة وجودية فيلزم قيام الموجود بالمعدوم وانه محال وفيه نظر لانا نقول لم يلزم
بان قيام الوجود بالماهية لو لم يتوقف على كونها موجودة يلزم قيام الموجود بالمعدوم فانه لا يلزم
من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار اعتبار العدم لجواز ان يقوم بالماهية من حيث هي
هي مغايرة للوجود والعدم قال احتجوا بان المقابل للنفي واحد والا لبطل الحصر
العقلي الى اخره اقول القائلون بان الوجود وصف مشترك فيه من الموجودات باسرها
تمسكوا بوجوه ثلاثة الاول الوجود مقابل للنفي وكل ما هو مقابل للنفي فهو مفهوم واحد ينتج الوجود
مفهوم واحد اما الصغرى فظاهرة لامتناع كون الشي موجودا ومعدوما معا واما الكبرى
فلان المقابل للنفي لو لم يكن مفهوما واحدا لم يجزم العقل بصدق قولنا الشي اما ان يكون موجودا
او معدوما لجواز ان لا يكون موجودا ولا معدوما بالوجود المستعمل في هذه القضية بل يكون
موجودا بوجود اخر وجزم العقل بصدق هذه القضية ظاهر واذا ثبت ان الوجود مفهوم واحد
لزم كونه مشتركا بين جميع الموجودات بالضرورة الثاني قوله ولانه يمكن تقسيم الموجود الى
الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين وتقريره ان يقال الموجود يصح انقسامه
الى الواجب لذاته والممكن لذاته وكل ما يصح انقسامه الى امرين فهو مشترك بينهما ينتج ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن اما الصغرى فظاهرة لانه يصح ان يقال الموجود اما واجب
او ممكن واما الكبرى فلان ما لا يكون مشتركا بين امرين استحال انقسامه اليهما فان الانسان
لما لم يكن مشتركا بين الرومي والحجر امتنع ان يقال الانسان اما رومي او حجر وكذلك الحيوان
لما لم يكن مشتركا بين النبات والانسان امتنع ان يقال الحيوان اما انسان او نبات الى

غير ذلك من الامثلة واذا ثبت ان كل ما لا يكون مشتركا بين امرين استحال انقسامه اليهما
انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما صح انقسامه الى امرين فهو مشترك بينهما وفيه نظر لانا لا نسلم
ان كل ما لا يكون مشتركا بين امرين اشتراكا معنويا امتنع انقسامه اليهما فانه يصح ان يقال
العين اما عين باصرة او عين فوارة او عين ذهب الى غير ذلك من معانيها مع ان العين غير
مشترك بين هذه الاقسام اشتراكا معنويا وعندنا الوجود وان لم يكن مشتركا فيه بين الموجودات
اشتراكا معنويا لكنه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا فلهذا صح الانقسام نعم لو انتفى الاشتراك
اللفظي والمعنوي امتنع الانقسام كما في الامثلة التي ذكرتموها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم
انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض موجبة كلية والخلف لا يساعد عليه لان نقيض قولنا
كل ما صح انقسامه الى امرين فهو مشترك بينهما السالبة الجزئية وهي لا ينتظم مع الاصل ولا يستلزم
قولنا بعض ما صح انقسامه الى امرين فهو غير مشترك بينهما لجواز صدق السالبة بكذب الموضوع
وافتقار الموجبة الى ذلك ويمكن ان يجاب عن المنع الاخير بان يقال ان السالبة التي هي
نقيض تلك الموجبة الكلية لها موضوع موجود ضرورة تحقق مفهوم صح انقسامه الى الواجب
والممكن وهو الشيئية والامكان العام وحينئذ يستلزم الموجبة الجزئية المذكورة المنتظمة
مع الاصل قياسا منتجا للمحال الثالث قوله ولانا اذا علمنا وجود شي فلا نغير ذلك الاعتقاد
بتغير اعتقاد كونه جوهرا او عرضا وذلك يقتضي ان الوجود مشترك بينهما وتقريره ان يقال
لو لم يكن الوجود مفهوما مشتركا فيه بين جميع الموجودات لكان وجود كل شي عين ماهيته او زايدا
عليها مخالفا لوجود غيرها من الماهيات ولو كان كذلك لزال اعتقاد وجود الشي الذي يعتقد
انه جوهر مثلا باعتقاد ان ذلك الوجود وجود عرض كما يزول اعتقاد جوهريته باعتقاد عرضيته
ضرورة زوال اعتقاد احد المتخالفين باعتقاد الاخر والتالي باطل لان اعتقاد الجوهرية
يزول باعتقاد العرضية واعتقاد الوجود باق في الحالتين وهذا الوجه كما يدل على ان الوجود
مشترك يدل ايضا على انه زايد على الماهية وفيه نظر لانا نقول الشرطية ممنوعة
لجواز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات
ووجود الباري عز اسمه يكون مخالفا لوجود الممكنات وهذا وان لم يقل به احد لكنه ممكن
وعند جوازه وامكانه لا يتم ما ذكرتم من الشرطية قال والجواب عن الاول ان
مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك الماهية الى اخره اقول اما الجواب عن الاول

فتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق الصغرى وان عنيتم بها ان مطلق الوجود مقابل لمطلق السلب لان مطلق الوجود لا يقابل مطلق السلب والا لزم من تحقق موجود واحد تحقق جميع الموجودات ومن سلب موجود واحد سلب جميع الموجودات بالوجود لكن به وان عنيتم بها ان وجود كل ماهية مقابل لنفي تلك الماهية بحيث اذ لا واسطة بين تحقق الشيء ولا تحققه لكن اذا ضممتم اليها الكبرى وهي قولنا وكل ما يقابل نفي ماهية واحدة فهو واحد انتج ان وجود كل ماهية واحد وذلك لا يقتضي وجودا عاما مشتركا بين جميع الموجودات الذي هو المطلوب لا يقال نحن نقول من الابتداء ان سلب السواد لا يخالف سلب البياض والا لحصل الامتياز في العدميات والامتياز من خواص الوجود فالعدميات سوية فمفهوم السلب معنى واحد فالمقابل له ايضا مفهوم واحد والا لبطل الحصر العقلي لانا نقول لا نسلم ان الامتياز من خواص الوجود الخارجي فان عدم العلة مغاير لعدم المعلول وعدم الشرط لعدم المشروط مع امتياز كل منهما عن الاخر اما الجواب عن الثاني فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان مورد التقسيم هو الوجود في قولنا الموجود اما واجب او ممكن بل المورد فيه هو الماهية ومعناه ان يقال كل ماهية اما ان يكون واجبا او لا يكون وهذا الجواب فيه نظر لانا نعلم بالضرورة صدق قولنا الوجود اما واجب للماهية لذاتها او لا يكون كذلك بل الصواب في الجواب منع الكبرى كما قد ذكرناه واما الجواب عن الثالث وهو قوله انه يقتضي ان يكون للوجود وجود اخر ويلزم التسلسل فتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل يلزم ان يكون للوجود وجود آخر لانا نقول لو لم يكن للوجود وجود اخر لزال اعتقاد الوجود الذي يعتقد انه حاصل في الخارج باعتقاد انه غير حاصل في الخارج كما يزول اعتقاد انه حاصل في الخارج بهذا الاعتقاد والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله واعلم ان هذا بعض احتمالي ومع ذلك فهو ممنوع لانه ان عنى باعتقاد حصول ذلك الوجود في الخارج حصول الوجود في الخارج لذلك الوجود فهو ممنوع وان عنى به اعتقاد حصوله للماهية فهو مسلم لكن زواله باعتقاد نقيضه لا يقتضي ان يكون للوجود وجود آخر والجواب الحقيقي ان يمنع انتفاء التالي قوله لان اعتقاد الجوهرية يزول باعتقاد العرضية واعتقاد الوجود باق في الحالين ممنوع فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في الحالين نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود

بالاشتراك اللفظي على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع قال المعدوم اما ممتنع الثبوت ولا نزاع في انه نفي محض او لا اقول المعدوم الذي هو ممتنع الوجود في الخارج كشريك الباري عز اسمه واجتماع النقيضين وغير ذلك من المفهومات الممتنعة الوجود في الخارج فلا شك في انه نفي محض وعدم صرف واما المعدوم الذي هو ممكن الوجود في الخارج فقد اختلفوا فيه فذهب اصحابنا وابو الحسين البصري وابو الهذيل من المعتزلة ايضا الى انه نفي محض وعدم صرف خلافا للمعتزلة فان قوما منهم كالبلخي والنصيبي وجميع من ينتسب اليهم من اهل بغداد ذهبوا الى انه شيء لكن ليس بذات والله تعالى قادر على جعله ذاتا وجوهرا وعرضا والنزاع معهم راجع الى ان المعدوم هل يسمى شيئا ام لا وقوما اخرين كابي هاشم وابنه وغيرهما من اهل البصرة ذهبوا الى انه شيء وذات وجوهر وعرض وسواد وبياض وانه تعالى غير قادر على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا وانما يقدر على اخراج الذوات من العدم الى الوجود وهولاء منعوا قيام العرض بالجوهر حالة العدم واعلم ان من يقال بان الوجود نفس ماهية الشيء لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا واما من لم يقل بذلك زعم ان الماهية متقررة حالة الوجود والعدم وتوارد عليها الوجود تارة والعدم اخرى وهي ثابتة في الاعيان في الحالين لا يمكن تغيرها ولا تبدلها قال لنا ان وجود السواد عين كونه سوادا على ما مر اقول الامام رحمه الله احتج على مذهب اصحابنا بوجوه الاول ان وجود السواد نفس كونه سوادا على ما بيناه في المسألة السابقة ومتى كان كذلك امتنع القول بكون المعدوم شيئا لان الوجود اذا ارتفع عن الخارج ارتفعت الماهية بالضرورة وعند ارتفاعها لم يكن المعدوم شيئا قال ولان الذوات المعلومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان يقال لو كانت الذوات المعدومة ثابتة غير موصوفة بشيء من الاعراض لكانت مشتركة في كونها ثابتة بالثبوت المقابل للنفي المحض ومتباينة بخصوصياتها النوعية وماهية كل منها تشارك الاخر فيما به تباينه فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة ولا شك في كون الثبوت عرضا فهي حال ما فرضناه عارية عن الاعراض موصوفة بشيء منها هذا خلف محال ولقائل ان يقول لا نسلم انها لو كانت ثابتة

لكانت مشتركة في الثبوت المقابل للنفي المحض وانما يلزم ذلك ان لو كان اطلاق
لفظ الثبوت على تلك الماهيات بالاشتراك المعنوي وهو ممنوع بل عندنا ذلك
بالاشتراك اللفظي وذلك لا يستدعي وجود امر زايد عليها مشترك بينها لم قلتم بانه
ليس كذلك لا بد له من دليل والحاصل ان الماهيات عندهم تنفك عن الوجود الخارجي
ولا يلزم من انفكاكها عن صفة الوجود اتصافها بوصف زايد عليها مشترك من الكل
قال ولان عدد الذوات المعدومة قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية
والخصم لا يقول به اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان يقال لو كانت الذوات
المعدومة ثابتة لكانت قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان قابلا للزيادة والنقصان
فهو متناه ينتج لو كانت الذوات المعدومة ثابتة لكانت متناهية والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الصغرى فلان الذوات المعدومة قبل خلق العالم اكثر منها بعد خلقه لامتناع
ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره واما الكبرى فظاهرة واما انتفاء التالي فبالاجماع
اما عندنا فلعدم تقررها وامتناع اتصاف ما لا تقرر له ولا تحقق له بالتناهي واما
عندهم فلا تصافها باللاتناهي ولقايل ان يقول الصغرى ممنوعة قوله لان
الذوات المعدومة قبل خلق العالم اكثر منها بعد خلقه ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو
امكن اتصاف المعدوم بالزيادة والنقصان وليس كذلك بل عندنا ذلك من خواص
الوجود وكذلك الكبرى لان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته وتضعيف الالف
مرارا غير متناهية اكثر من تضعيف الالفين كذلك مع ان كل واحد منهما غير متناه
قال ولان الذوات ازلية فلا تكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا
عندهم الى اخره اقول هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان يقال لو كانت الذوات
المعدومة ثابتة لزم ان لا يكون الباري تعالى موجدا للموجودات والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية وهو ان تاثير قدرة الباري تعالى حينئذ اما ان يكون في الذوات
او في اتصاف الذوات بالوجود والاول باطل لان الذوات لما كانت ثابتة في العدم
كانت ازلية فلا تكون مقدورة لله تعالى واذا لم تكن مقدورة له استحال وقوعها
بقدرته والثاني ايضا باطل لان الوجود عندهم من الاحوال وهي لا تكون معلومة
ولا مجهولة ولا مقدورة ولا غير مقدورة عندهم واذا كان كذلك استنادها الى

استحالة

قدرة الله تعالى والثالث ايضا باطل لان اتصاف الذوات بالوجود امر عدمي فلا
يكون اثر المؤثر وانما قلنا ذلك لان الموصوفية لو كانت صفة وجودية لكانت قايمة
بمحل لاستحالة قيام الصفة بنفسها فتكون موصوفية محلها بها صفة اخرى زايدة عليها ثم الكلام فيها كالكلام
في الاول فيتسلسل وانه محال لا يقال ههنا قسم اخر وهو ان يكون قدرة الله
تعالى تؤثر في جعل الذوات موجودة وهذا المعنى غير ما ذكرتم من الامور الثلاثة لانا نقول
لا نسلم مغايرته لما ذكرنا من الامور فانا لا نفهم منه معنى مغايرا لها فان كان له معنى اخر
عندكم فابرزوه لننظر فيه ولقايل ان يقول لا نسلم ان الموصوفية لو كانت صفة
وجودية لكان موصوفية محلها بها صفة اخرى زايدة عليها ولم لا يجوز ان يكون موصوفية
الذات بالوجود صفة ثبوتية زايدة عليها لكن يكون موصوفية محل الموصوفية بها نفس
تلك الموصوفية لم قلتم بانه ليس كذلك قال ولان السواد المعدوم اما
ان يكون واحدا او كثيرا الى اخره اقول هذا هو الوجه الخامس وتقريره ان يقال لو كان
السواد ثابتا في العدم اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء كونه واحدا فلانه لو كان واحدا
فوحدته ان كانت نفس حقيقته او جزءا منها او خارجا عنها لازما لزم ان لا يتعدد السواد
لامتناع تحقق السواد بدون الوحدة حينئذ والحصر بكونه والامام عبر عن هذه الاقسام
الثلاثة لمعنى مشترك بينها وهو كون الوحدة لازمة للسواد لكون بطلانه بطلانا لهذه
الاقسام وان كان خارجا غير لازم امكن زوالها فلنفرض زوالها لان كل ما كان ممكنا
لا يلزم من فرض وقوعه محال فاذا فرضنا زوالها حصلت الكثرة وهذا هو القسم الثاني
وهو ايضا باطل لان الكثرة لا تتحقق الا اذا كان كل واحد من احاد تلك الكثرة مباينا
للاخر بالهوية ثم مباينة الشيئين ان كان من لوازم الماهية لزم ان يكون كل شيئين مختلفين
بالماهية فالسوادان مختلفان بالماهية هذا محال وان لم يكن من لوازمها والوحدة ايضا
ليست من اللوازم يلزم ان يكون الذات المعدومة حالة عدمها موردا للصفات
المتقابلة المتعاقبة وهو محال والا لجاز ان يكون محل ما نراه من الحركات والسكنات
المتعاقبة نفيا محضا وهو عين السفسطة ولقايل ان يقول ان عنيتم بلزوم الوحدة
للسواد لزومها اياه حالة العدم نختار انها لازمة له قوله لو كان كذلك لزم ان لا
يتعدد السواد قلنا نعم ولم قلتم بانه متعدد حالة العدم فان التعدد ليس الا حالة

الوجود وان عنيتم به لزومها للسواد من حيث هو سواد فنختار انها غير لازمة له قوله فاذا فرضنا زوالها حصلت الكثرة قلنا ولم قلتم بانه محال قوله مابه الاثنينية ان كان من لوازم الماهية لزم ان يكون كل شيئين مختلفا في الماهية قلنا لا نسلم بل يلزم ان يكون لكل منهما تعين وخصوصية ليس للاخر ولم قلتم بان ذلك محال بل الواجب ان يكون كذلك لامتناع الكثرة بدون الامتياز سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز الا يكون مابه الاثنين من لوازم الماهية قوله والوحدة ايضا ليست من اللوازم فيلزم ان يكون الذات المعدومة موردا للصفات المتبادلة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان حصول الكثرة حالة العدم وهو ممنوع لجواز ان يكون حصولها حالة الوجود لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال** احتجوا بامرين الحجة الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت الى اخره **اقول** احتج القائلون بكون المعدوم شيئا بحجتين الاولى ظاهرة الا قوله واما ان كل متميز ثابت فلانا لا نعني بالثابت الا كون هذه الماهيات في انفسها متعينة ومتخصصة معناه ان كل ما كان متميزا عن غيره فلا بد ان يكون لكل واحد من ذينك الامرين تحقق وتعين في نفسه لانه لو لم يكن لشيء منهما تحقق وتعين في نفسه استحال ان يتميز عن غيره فاذن كل متميز متحقق في نفسه والعدم متميز لما مر فيكون متحققا حالة العدم ولا نعني بالثابت سوى ما له هذا القدر من التحقق واما الحجة الثانية وهي قوله ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع فتقريرها ان نقول المعدوم الممكن بالامكان العام متميز عن المعدوم الممتنع بكون احدهما معروضا للامكان والاخر معروضا للامتناع والامتناع ليس وصفا ثبوتيا والا لزم احد الامرين وهو كون الموصوف به موجودا او قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وكلاهما محالان واذا لم يكن الامتناع وصفا ثبوتيا لكونه نقيضا للامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا لامتناع مناقضة العدم للعدم واذا كان الامكان ثبوتيا كان الموصوف به ثبوتيا لان الموصوف بالوصف الثبوتي يجب ان يكون ثابتا فالمعدوم الممكن حالة عدمه ثابت وهو المطلوب **قال** والجواب انا لا نسلم ان كل معدوم ثابت الى اخره **اقول** ان عنى بقوله كل معدوم متميز ثابت الثبوت الخارجي فهو ممنوع ومنقوض بما ذكره الامام من الامثلة المستغنية عن الشرح في الوجه الاول فان الاشياء المذكورة فيه باسرها مع انطباق كل واحد منها معدومان في

لم لا يجوز ان يكون الامكان وصفا ثبوتيا صح

الخارج وان عنى به الثبوت الذهني فهو حق لكن يلزم منه ان المعدوم ثابت ولا نزاع فيه ثم نقول اي شيء تعني بكون المعدوم معلوما ومتميزا ان عنيت به القدر المشترك بين المعدومات الممكنة والممتنعة والامور الاضافية فهو حق لكن ذلك لا يقتضي كون المتميز ثابتا في الخارج والا لكان الممتنع ثابتا في الخارج وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيانه لننظر انه هل يمكن ان يكون المعدوم متميزا بذلك المعنى ام لا اما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فجوابه ان نقول لا نسلم ان المعدوم مقدور وما الدليل عليه والذي يدل على كذب هذه المقدمة سواء نقول احد الامرين لازم وهو اما كذب هذه المقدمة او صدق قولنا المعدوم ليس بثابت وانما كان يلزم كذب هذه المقدمة وانما قلنا ان احدهما لازم لان الامر الاول ان كان ثابتا فقد لزم احد الامرين والا فصدق الثاني لان المقدور حينئذ لا يكون ثابتا لان اثبات الثابت محال وحينئذ ننظم قياسا هكذا المعدوم مقدور ولا شيء من المقدور بثابت ينتج المعدوم ليس بثابت وانما كان يلزم كذب تلك المقدمة اما اذا كان الواقع هو الامر الاول فظاهر واما اذا كان هو الثاني فلانه حينئذ لا يصدق قولنا المعدوم مقدور اذ لو صدق لزم ان يكون المعدوم ثابتا لصدق نقيضه المقدمات التي ذكرتموها وهكذا نجيب عن قوله المعدوم مراد وكل مراد ثابت بان نقول لا نسلم صدق المقدمة الاولى والذي يدل على كذبها لزوم احد الامرين وهو اما كذبها او صدق قولنا المعدوم ليس بثابت لان الاول ان ثبت فقد صح المدعى والا فلا يكون المراد ثابتا لان ارادة تحصيل الحاصل محال وحينئذ ينتظم قياس هكذا المعدوم مراد ولا شيء من المراد بثابت ينتج المعدوم ليس بثابت وانما كان يلزم كذب تلك المقدمة على الوجه الذي مر **قال** والجواب عن الحجة الثانية الى اخره **اقول** تقرير هذا الجواب ان نقول لا نسلم ان الامكان وصف ثبوتي قوله لان احد النقيضين يجب ان يكون ثبوتيا قلنا لا نسلم فان النقيضين هما اللذان امتنع صدقهما وكذبهما وان كان كل واحد منهما اعتبارا عقليا لا وجود له في الخارج الا ترى ان قولنا كل كذا كذا نقيض لقولنا ليس كل كذا كذا مع انه ليس لشيء منهما تحقق في الخارج بل كل منهما اعتبار عقلي ولئن سلمنا لكن لم قلتم بان

محل الامكان يجب ان يكون ثبوتيا والذي يدل على ان ذلك غير واجب هو ان المحكوم
عليه بالامكان حالة العدم اما ان يكون هو الذات الثابتة او الوجود او اتصاف الذات
بالوجود والاول واليه اشار بالقسم الاول من الترديد المذكور في الكتاب محال
لان الذوات الثابتة حالة العدم عند المعتزلة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية
وكل ما كان كذلك استحال ان يكون الامكان صفة له ولما بطل الاول تعين ان يكون
المحكوم عليه بالامكان حالة العدم اما الوجود او اتصاف الذات بالوجود وكل واحد
منهما لا ثبوت له حالة العدم فثبت ان المحكوم عليه بالامكان لا يجب ان يكون ثابتا في
العدم **قال** تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة الى اخره **اقول** المعتزلة
فريقان البغدادية والبصرية اما البغداديون فالمنقول عنهم انهم يسمون المعدوم الممكن
شيئا ويقولون انه ليس بثابت حالة العدم والله تعالى قادر على جعله ذاتا وجوهرا وعرضا
والنزاع معهم في الحقيقة راجع الى التسمية فان قالوا ان المعدوم يسمى شيئا بطريق
الحقيقة يحتاجون الى النقل من اهل اللغة ولا يجدون الى ذلك سبيلا وان قالوا انه
يسمى المعدوم شيئا بطريق المجاز فلا مشاحة في الالفاظ ولا نابى نسلم لهم ذلك وبالجملة
فالنزاع معهم من المباحث اللفظية لا من المباحث الحقيقية فلا يليق باهل التحقيق واما
البصريون منهم كابي هاشم وابيه ابي علي الجبائي وابي يعقوب الشحام وابي الحسين الخياط
وابي القاسم البلخي فزعموا ان المعدوم شيء وذات ونفس وجوهر وعرض وسواد وبياض
والباري تعالى لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض
بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة وانما يقدر الباري تعالى على اخراج تلك
الذوات من العدم الى الوجود بان يخلق صفة الوجود في تلك الماهيات المعدومة
وسواء اتفقوا على ان الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه اي
الثابت في العدم من نوع الجوهر مثلا وكذلك من نوع العرض اعداد غير متناهية
قال واما الفلاسفة فقد اتفقوا الى اخره **اقول** اما الفلاسفة ومن
قال بان المعدوم الممكن نفي من المعتزلة اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها
ومع ذلك فليس الوجود جزءا من الماهيات الممكنة بل هو وصف خارج عنها واتفقت
الفلاسفة باسرهم على انه يجوز خلو تلك الماهيات عن الوجود الخارجي واحتج الامام

على ذلك بانا قد نتصور ماهية المثلث ونحكم عليها بامتيازها عن غيرها وان لم يكن لهذا
المتصور وجود في الخارج وهذا يدل على جواز تعري الماهيات عن الوجود الخارجي
وعلى ان لها وجودا في الذهن لان الماهية لما كانت يحكم عليها بامتيازها عن
غيرها لا بد ان يكون لها ثبوت ما واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ثم بعد ذلك
اختلفوا في انه هل يجوز تعري الماهية عن الوجود الخارجي والذهني معا فذهب الوجود
الشيخ علي بن سينا الى انه لا يجوز ذلك ومنع كون المعدوم شيئا ومنهم من جوزه واتفقت
المعتزلة على ان الماهيات ثابتة بدون الوجود الخارجي والذهني وان المعدوم
شيء **قال** واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بانها واحدة او كثيرة الى
اخره **اقول** اتفق الحكماء باسرهم على ان الماهيات معراة عن جميع لواحقها لازمة
كانت تلك اللواحق او مفارقة قالوا لان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة مغايرة
لجميع ما عداها من الصفات لازمة كانت الصفات او مفارقة لان السواد مثلا من حيث
انه سواد ليس في صفته شيء آخر سوى السواد فهو في نفسه ليس واحدا ولا كثيرا ولا موجودا
ولا معدوما ولا كليا ولا جزئيا ولا خاصا ولا عاما الى غير ذلك من الاعتبارات على
ان يكون احد من المفهومات نفس السواد او داخلا في حقيقة السواد فالسواد من حيث
انه سواد ليس الا السواد فالوحدة صفة مضمومة اليه يكون السواد بها واحدا وكذا
ساير الاعتبارات والمفهومات المذكورة اذ لو كان احد من المفهومات نفس السواد
او داخلا فيه لامتنع ان يتحقق السواد الا عند تحقق ذلك المفهوم ولو كان كذلك
امتنع حمله على ما يقابل ذلك المفهوم وانه محال فالسواد من حيث انه سواد مغاير لجميع
هذه الاعتبارات نعم يجب اتصافه اما بالوحدة او بالكثرة او بالوجود او بالعدم على
معنى انه لا يخلو عن احد المتقابلين وان كان مفهومه مغايرا لكل منهما وفي لفظ الامام
حيث قال ان الماهيات لا توصف بانها واحدة او كثيرة تساهل لما عرفت انه يجب
اتصافها باحدهما والمراد ما ذكرناه من وجوب مغايرة مفهومها لكل منهما واذا عرفت
ذلك ظهر انا اذا اعتبرنا السواد من حيث انه سواد لم يمكن الحكم عليه بانه واحد او
كثير والا لكنا اعتبرنا مع السواد امرا اخر وقد فرضنا انا لم نعتبر الا السواد **قال**
واتفقوا على ان الماهيات غير مجعولة الى اخره **اقول** اتفق الفلاسفة على ان

الماهيات غير مجعولة بجعل جاعل بل المجعول جعلها موجودة ووافقهم الشيخ في ذلك
مع تصريحه بان المعدوم ليس بشيء وهذا مشكل لان الماهية اذا لم تكن ثابتة حال العدم
استحال ان يكون غير مجعولة لانها حينئذ اذا صارت ثابتة مع الوجود في الخارج ان
لم تفتقر الى موثر لزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وان افتقرت الى موثر صارت
مجعولة والمقدر خلافه ولا يندفع هذا الا بان يقال المراد من كون الماهيات غير مجعولة
هو ان جاعل الماهية هو بعينه الجاعل لها موجودة واحتج الامام على ان الماهيات
غير مجعولة بانه لو تعلقت سوادية السواد بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك
الغير لان ارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول لكن القول بان السواد لا يبقى سوادا محال
لان المحكوم عليه فيه هو السواد والمحكوم به هو انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من
تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون سوادا حال ما لا يكون سوادا وانه محال وهذا
فيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم من ارتفاع العلة ارتفاع المعلول فان بعض المتكلمين
ذهبوا الى ابطال ذلك وقالوا لو فرض عدم الصانع بعد وجود العالم لم يقدح ذلك
في وجود العالم سلمنا ذلك لكن لم يلزم بان قولنا السواد لا يبقى سوادا محال لان
معناه ان السواد الثابت في الذهن ليس له في الخارج ما يطابقه او يقول معناه
انه لا يتحقق السواد بل يرتفع عن الخارج لا ان السواد مع تحققه لا يبقى سوادا فان
ذلك مغالطة ولئن سلمنا استحالة ذلك لكن اللازم ليس ذلك بل ملازمته لفرض عدم
علة السواد فلا يلزم من استحالته في نفس الامر استحالته حينئذ قال واما
المعتزلة فقد اتفق القايلون منهم الى اخره اقول واعلم ان القايلين من المعتزلة بان
المعدوم ثابت ذهبوا الى ان المعدومات باسرها متساوية في كونها ذواتا لانها
متساوية في الحقيقة والا لصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر ضرورة استواء
المتساويات في جميع الاحكام فكان يلزم ان يصح على القديم انه محدث وعلى المحدث انه
قديم وعلى الجوهر انه عرض وعلى العرض انه جوهر وانه محال وذلك القدر المشترك
ليس جوهرا ولا عرضا اذ لو كان احدهما وهو مقوم لكل منهما لزم اما تقوم العرض بالجوهر
او تقوم الجوهر بالعرض وكلاهما محالان وذهبوا ايضا الى ان الاختلاف بين تلك
الذوات ليس الا بالصفات فذهب الجمهور منهم الى ان تلك الصفات هي صفات الاجناس

ويريدون بذلك ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية
وهلم جرا وزعم ابن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
وان الصفات انما تحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بانها لما كانت متساوية
في الذاتية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فلو اختصت ذات معينة
بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة المعينة ان كان لا لامر لزم الترجيح من غير
مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا بتلك الذات صارت الذات صفة والصفة
ذاتا وان كان صفة لها عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وان لم يكن موصوفا بها ولا صفة لها
فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء فلو خصص البعض بصفة دون البعض الاخر
لزم الترجيح من غير مرجح وان كان مختارا كانت تلك الصفة متجددة لان فعل الفاعل
المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات في العدم خالية عن الصفات ثم ورود عليها الصفات
اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان تكون الذات المعدومة ترد عليها الصفات
المتماثلة والثاني يوجب ان تكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود وكلاهما خلاف الاصل
اما الاول فلانهم اتفقوا على ذلك واما الثاني فلكونه خلاف المقدر واحتج القايلون
باتصافها بصفة الاجناس بوجوه الاول لو لم تكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما
وقع الامتياز بينها في تلك الحالة ضرورة استواءها في الذاتية ولو لم يقع الامتياز بينها
كانت واحدة فيلزم لو لم تكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم كانت واحدة لكن التالي
باطل فالمقدم مثله الثاني انها لو لم تكن موصوفة بالصفات حالة العدم فان كانت متماثلة
كانت بعد الوجود كذلك لان ما بالذات لا يزول وان كانت مختلفة كان اختلافها بالصفات
ضرورة اشتراكها في الذاتية وكون ما به الاشتراك مخالفا لما به الامتياز فكانت الذوات
موصوفة بالصفات حالة العدم والمقدر خلافه والثالث ان الجوهر يلزمها التحيز في الوجود
وليس ذلك لانه ذات ولا لانه موجود لانهما حاصلان للعرض مع عدم استلزامه للتحيز في
الوجود فلا بد ان يكون ذلك لصفة اخرى فالجوهر حالة العدم موصوف بصفات الاجناس
وهو المطلوب والجواب عن الاول ان يقول لا نسلم انها لو لم تكن موصوفة بصفات لما
كانت متميزة فانه لا يلزم من عدم امتيازها بصفات الاجناس عدم الامتياز لجواز امتيازها
اما بحقايقها او بصفات اخرى غير صفات الاجناس كامتياز افراد النوع الواحد

بعضها عن البعض وبهذا عرف الجواب عن الثاني لانه لا يلزم من كونها مختلفة ان يكون اختلافها بصفات الاجناس لجواز ان يكون ذلك لاختلاف حقائقها او لاتصافهما بصفات اخرى واجاب ابن عياش عن هذا الوجه الثاني بانكم ان عنيتم بالتماثل التساوي في الصفات وبالاختلاف الاختلاف في الصفات فلا نسلم الحصر لجواز قسم اخر وهو عدم اتصافها بشيء من الصفات وان عنيتم به الاشتراك في كون كل واحد منهما ذاتا فهي متماثلة بهذا المعنى قوله لو كان كذلك لكان بعد الوجود ايضا متماثلة قلنا نعم وانها بعد الوجود متماثلة في كون كل واحد منها ذاتا وعن الثالث ان نقول لم لا يجوز ان يكون تحيز الجوهر لذاته المخصوصة او للوجود المخصوص او للمركب منهما ومعلوم ان شيئا منها غير حاصل للعرض وكيف فان اختصاصه بالتحيز لو كان لصفة لكان اختصاصه بتلك الصفة لصفة اخرى ويلزم التسلسل فان جعلت الموجب للاختصاص بتلك الصفة احد ما ذكرنا من الامور فلم لا يجوز ان يكون الموجب للاختصاص بالتحيز احدها من غير واسطة الصفة قال ثم القائلون بالصفات زعموا ان صفات الجواهر اما ان يكون عائدة الى الجملة وهي الحية وكل ما يكون مشروطا بالحيوة الى آخره اقول القائلون باثبات الصفات للذوات المعدومة قالوا صفات الجواهر اما ان يكون عائدة الى الجملة اي الى مجموع الجواهر التي يتركب الجسم عنها واما ان يكون عائدة الى الافراد اما الصفات العائدة الى الجملة فهي الحية وكل عرض هو مشروط بالحيوة كالعالمية والمريدية والقادرية وغيرها فان الحيوة اذا قامت بالجسم اوجبت لمجموع الجواهر المركب عنها الجسم الحية وكذلك العالمية والمريدية اما العائدة الى الافراد فهي اما الى الجواهر او الى الاعراض اما الجواهر فقد اثبتوا لها صفات اربعة لا غير الصفة الاولى الجوهرية وهي الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم اي التي تتبع الجوهرية الحاصلة الثانية الصفة المسماة بالتابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الحدوث وهي التحيز وعلى هذا بطل قول من قال من اصحابنا لو كانت الجواهر والاعراض ثابتة في العدم لكانت الجواهر متحيزة والاعراض حالة في المحال وانه باطل لان الجوهرية ليست علة للتحيز مطلقا بل بشرط الحدوث الثالثة الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل ولا تاثير عندهم للفاعل في الذوات لانها ثابتة واثبات الثابت محال ولا في كونه جوهرا لما مر من ان الماهيات غير مجعولة فتعين ان يكون

اثره صفة الوجود الرابعة حصول الجوهر في الحيز المعين وهذا الحصول يسمونه بالكائنية وهي معللة بمعنى قائم بالجوهر وذلك المعنى يسمونه بالكون ويقولون الكون علة الكائنية ثم قالوا وليس للجوهر صفة زائدة عن هذه الاربعة فليس له بكونه اسود وكونه ابيض وكونه حلوا وحامضا صفة معللة بل لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه واما اصحابنا فقالوا كل معنى يقوم بالجوهر فانه يوجب له حالة قائمة به هي صفة له فاذا قام به السواد اوجب له كونه اسود وكونه اسود امر وراء الحلول فيه وكذا القول في جميع المعاني القائمة بالجوهر سواء كانت تلك المعاني مشروطة بالحيوة او لم يكن مشروطة بها قال واما الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة الى آخره اقول اما الصفات العائدة الى الجملة اي التي تركبت عن الاعراض فهي غير معقولة في حق الاعراض لامتناع تركب بنية او جسم عنها يقوم بها الحيوة او ما يشترط فيها الحيوة بخلاف الجواهر فان البنية والاجسام يتالف منها واما العائدة الى الاحاد فثلثة لا غير الصفة الاولى الصفة الذاتية الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفات الاجناس عندهم كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس كما ذهبوا اليها في حق الجواهر الصفة الثانية الصفة الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول في المحل وبه اجابوا عن قول اصحابنا حيث قالوا لو كانت الاعراض ثابتة في العدم لكانت حالة في المحال وهو باطل لان العرضية ليست علة الحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود الصفة الثالثة صفة الوجود وهي الحاصلة بالفاعل فالفاعل لا يعطي السواد حقيقته وانما يعطي له صفة الوجود واما غير ذلك من صفات المعاني فلا يمكن تحققها للاعراض لامتناع قيام العرض بالعرض عندهم فهذا مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وابي رشيد وابن متوية قال ومنهم من خالف هذا التفصيل الى آخره اقول ان المشايخ الذين تقدم ذكرهم الا ابا يعقوب الشحام وابا عبد الله البصري وابا اسحق ابن عياش زعموا ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود اما هؤلاء الثلاثة فزعموا ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة ليسا بمتغايرين ثم اختلف هؤلاء الثلاثة فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا موصوفة بالتحيز بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة

واحدة لكن من اعتقاد اتصاف الذات باحديهما اعتقاد اتصافها بالاخرى قطعا لكنها موصوفة بالجوهرية فتكون موصوفة بالتحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حالة عدمه حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني حتى التزم رجلا سعدوما على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف يطاول الموجودات ويتناولها وقال ابو عبد الله الجعبري معتزلي العدم لكنه غير حاصل في الحيز بل شرط كون المتحيز حاصلا في الحيز وموصوفا بالمعاني هو الوجود فقبل الوجود لا وجود فلا حصول في الحيز ولا اتصاف بالمعاني قال الشحام وصف الجوهر بكونه متحيزا مع انه غير حاصل في الحيز امر غير معقول ولو جاز ذلك لجاز اتصاف الذات بكونها عالمة وان لم يحصل لها العلم واما ابن عياش فيمنع اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم وقال لما كانت الجوهرية هي عين التحيز والتحيز حالة العدم محال والا لكانت الذات حاصلة حالة العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز واذا امتنع اتصافها بالتحيز فكذلك يمتنع اتصافها بالجوهرية فلذلك اخلت الذوات حالة عن صفات الاجناس كالجوهرية وغيرها حالة العدم والكعبي ايضا ذهب الى ان المعدوم شيء ولكنه ليس بجوهر ولا عرض حالة العدم وهو نزاع في اللفظ او لم يثبت الذوات حالة العدم او عايد الى مذهب ابن عياش ان اثبتها **قال** وثانيها اختلفوا الى اخره **اقول** هذا هو الموضع الثاني من المواضع التي تخالف التفصيل المذكور واحتج القائلون بان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة بان قالوا لو كانت المعدومية صفة ثابتة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة وعلة ان كانت تلك الذات لدامت المعدومية بدوامها فوجب ان لا تدخل في الوجود وان كانت غيرها فذلك الغير ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل الفاعل المختار حادث فيلزم ان لا تكون الذات معدومة ثم صارت معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وانه محال **قال** وثالثها اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال به **اقول** هذا هو الموضع الثالث من المواضع التي تخالف التفصيل المذكور ومذهب ابي الحسين باطل لانه ان عنى به ان الجواهر المعدومة صالحة لان تتالف منها حقيقة الجسم كان ذلك نزاعا في مجرد اللفظ والعبارة لانه حينئذ يكون قد سمى المعدوم جسما وان عنى به ان الجواهر جسم حقيقة كان ذلك قولا

بقدم العالم وهو باتفاق المسلمين باطل وسيتبين عليه فيما بعد **قال** ورابعها اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل يمكننا الشك في انه هل هو موجود ام لا الى ان نعرف ذلك بالدليل الى اخره **اقول** هذا هو الموضع الرابع من المواضع المخالفة للتفصيل المذكور اذا عرفت هذا فنقول القائلون بكون المعدوم شيئا وانه حالة العدم موصوف بالصفات الثبوتية اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا موصوفا بالصفات المذكورة امكننا الشك في وجوده الى ان نعرف ذلك بدلالة منفصلة واما الذين انكروا كون المعدوم شيئا قالوا ان ذلك باطل بالضرورة ولكن كل من قال بان الذوات حالة العدم عارية عن الصفات الثبوتية ينكر هذا القول وان قال بكون المعدوم شيئا وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وعند هذا القول لا يمكنهم الاستدلال باتصاف الذات بهذه الصفات على كونها موجودة فلا بد لهم من دلالة اخرى واما المنكرون له فقالوا لو جاز اتصاف الذات المعدومة بصفة العلم والقدرة والحكمة وغير ذلك من الصفات المذكورة جاز ايضا اتصافها بالسكون والحركة فاذا رايناه متحركا او ساكنا لا يمكننا الاستدلال بذلك على كونه موجودا بل يحتاج مع ذلك الى دلالة اخرى وذلك جهالة عظيمة وسفسطة **قال** المسالة الثالثة الذي نقول به الى اخره **اقول** الحق انه لا واسطة بين الوجود والعدم خلافا للقاضي وامام الحرمين من اصحابنا وابي هاشم واتباعه من المعتزلة فانهم اثبتوا واسطة بين الوجود والعدم وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا توصف لا بالوجود ولا بالعدم وانما قيدوها بالصفة لتخرج عنها ما ليس بصفة كالذوات وقوله لموجود يحترز به عن صفات المعدوم وقوله لا توصف بالوجود احترازا عن الصفات الثبوتية وقوله ولا بالعدم احترازا عن الصفات السلبية وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم واول من قال بالحال ابو هاشم وفصل القول فيه وقال الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كالكون والرائحة لا توجب حالا ولا صفة لمن قامت به الا الكون فانه يوجب لمحله حالا وهو الكائنية واما الاعراض المشروطة بالحياة فانها توجب لمحالها احوالا

فان العلم يقتضي لمحله العالمية حالا وهو العالمية والقدرة حالا وهو القادرية وكذلك
القول في غيرهما من الاعراض المشروطة بالحيوة واما القاضي وامام الحرمين فانهما
زعما ان كل صفة قامت بالذات فانها توجب لها حالا سوا كانت مشروطة بالحيوة
او لم يكن فالكائنية حالة معللة بالكون وكذا الاسودية والابيضية والعالمية والقادرية
وغيرها من الصفات **قال** لنا ان البديهة حاكمة الى اخره **اقول** الامام
شرع في ابطال القول بالحال بان قال تلك الواسطة ان كان لها ثبوت وتخصص بوجه ما
كانت موجودة وان لم يكن لها تحقق وتخصص اصلا كانت معدومة لانه لا معنى للموجود الا ماله
تحقق بوجه ما وللمعدوم ما ليس له ذلك قال المثبتون لا نسلم ان الواسطة ان كان لها تحقق
وتخصص بوجه ما كانت موجودة فانما له تحقق وتخصص بوجه ما اعم من الموجود عندنا واما
قوله لانه لا معنى للموجود الا ماله تحقق وتخصص بوجه ما فهو ممنوع ومصادرة على المطلوب
اجاب الامام عن هذا بقوله الا ان تفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرناه فحينئذ ربما
حصلت الواسطة على ذلك التفسير ويصير البحث لفظيا معناه انكم ان فسرتم الموجود
باخص مما ذكرناه وهو الذي اشرنا اليه في السؤال لا شك انه تحصل الواسطة بين الموجود
والمعدوم حينئذ لكن يصير هذا البحث لفظيا لانه يرجع حاصله الى انا نسمي ماله
تحقق وتخصص بوجه ما موجودا وانتم لا تسمونه بذلك وهذا الجواب فيه نظر لان الكلام
في انه هل بين الوجود والعدم واسطة في نفس الامر لا في انه لا ينفع بالعبارة وانما يندفع
ان لو كان الموجود في نفس الامر عبارة عما ذكرتم وهو اول المسألة **قال** احتجوا
بامرين الى اخره **اقول** احتج القائلون بالحال بحجتين الاولى هو ان الوجود اما
ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان فتعين
الثالث وهو المطلوب اما فساد القسم الاول فلان الوجود لو كان موجودا لكان مساويا
لساير الماهيات الموجودة في الوجود ولا شك انه مخالف لها بوجه ما لاستحالة
الاثنينية بدون الامتياز وما به تشارك ساير الموجودات يكون مخالفا لما به يمتاز
عنها لاستحالة ان يكون الشيء الواحد بعينه مشتركا بين الشيء وغيره ومختصا به فاذن
وجود الوجود يكون زايدا عليه فيكون للوجود وجود اخر والكلام في هذا الوجود الثاني
كالكلام في الوجود الاول فيلزم التسلسل وهو محال واما فساد القسم الثاني

فلان الوجود لو كان معدوما يلزم ان يكون الشيء عين نقيضه لمناقضة الوجود للعدم
وانه محال ولما بطل هذان القسمان تعين ان الوجود لا موجود ولا معدوم فثبتت الواسطة
بين الوجود والعدم الحجة الثانية لو كانت الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس
لزم القول بالحال والمقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فقد احتج الامام عليها
بوجوه ثلاثة الاول ان السواد يشارك البياض في اللونية والعلم به مقرون في بداية
العقول وهذا الاشتراك اما ان يكون في اللفظ فقط او فيه وفي المعنى والاول باطل
لان الاشتراك بينهما لو كان في مجرد اللفظ لكنا اذا سمينا السواد والحركة باسم واحد
ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا فهم المجانسة بين السواد والحركة لا بين السواد
والبياض او نفهم بين السواد والحركة من المجانسة ما ليس نفهم بين السواد والبياض
لتحقق الموجب للمجانسة بين الاولين وانتفائه بين الاخرين لكن الامر بالعكس فانا
نفهم المجانسة بين السواد والبياض لا بين السواد والحركة وكذلك نعلم بالضرورة ان
بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الامر بالعكس على تقدير كون الاشتراك في مجرد اللفظ فان لزوم ما ذكرناه من المجانسة
وعدمها لو وضعنا للسواد والحركة اسما دون السواد والبياض على ذلك التقدير وكون
الامر بالعكس على ذلك التقدير ممنوع بل ان صح ذلك كان في نفس الامر وليس اللازم ذلك
بل على ما ذكرنا من التقدير وانتفاؤه على ذلك التقدير غير معلوم ولان الاشتراك
لو كان في مجرد الاسم لما كان مطردا في جميع اللغات لكن التالي باطل لان هذا النوع
من الاشتراك معلوم لكل العقلاء ولا يختص بلغة دون لغة الثاني ان العلوم المتعلقة
بالمعلومات المتغايرة مختلفة على ما سياتي بيان هذه المقدمة وهذه العلوم اشتركت في
نفس العلم والا لما اندرج العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض
في حد ما للعلم لامتناع اندراج الامور المختلفة بجميع الاجزاء في شيء واحد والتالي
باطل بالضرورة فان قلت ان عنيت باشتراك الثاني بالضرورة ان هذه العلوم اشتركت
في لفظ العلم فمسلم ولكن لا يلزم منه المطلوب وان ادعيت اشتراكها في معنى العلم
فهو مصادرة على المطلوب وما الدليل عليه قلت اجاب الامام عنه بقوله وليس
المحدود هو اللفظ بل المعنى وتوجيهه ان يقال ندعي اشتراكها في معنى العلم لانا نجد

معنى العلم بحد واحد ولولا ذلك لما انه رجعت هذه العلوم في الحق الواحد المعقول
وانه راجعا ظاهر الثالث الاعراض مشتركة في العرضية وكل واحد منها ممتاز عن الاخر
بامر مختص به لانه لو لم يكن كذلك لكان حصة كل عرض مخالفا للاخر بجميع ذاتياته ولو
كان كذلك لما انحصرت القسمة في قولنا الممكن اما جوهر او عرض لان المراد من العرض حينئذ
تكون بعض الاعراض المعينة كالسواد مثلا ومن البين عدم انحصار الممكن في الجوهر والسواد
ضرورة وجود اعراض اخرى وهي سائر الالوان والطعوم والروائح وغيرها والثاني
باطل بالضرورة لان الممكن ان افتقر الى موضوع وهو المحل الذي يفتقر اليه الحال
كان عرضا وان لم يفتقر اليه كان جوهرا ولا واسطة بين الافتقار الى الموضوع وعدم الافتقار
اليه وينبغي ان يعلم ان المراد من الجنس في هذا الموضع هو الامر العام لا الجنس عند المنطقيين
الذي هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فان الجنس بهذا المعنى
يجب ان يكون ذاتيا وبالمعنى المذكور في هذه الوجوه لا يجب ان يكون ذاتيا لامتناع كون
العرض ذاتيا للاعراض لان العرضية وهي كون الشيء بحيث اذا وجد في الخارج كان
في الموضوع امر يعرض لحقيقة كل عرض بعد تحققه وتقومه بذاتياته ان كان له ذاتيات واما
الشرطية فقد احتج الامام على صدقها بان قال لما ثبت اشتراك هذه الماهيات في
بعض الامور واختلافها في امور اخرى وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالوجهان
اعني ما به الاشتراك وما به الامتياز اما ان يكون كل واحد منهما موجودا او كل واحد
منهما معدوما او احدهما موجودا والاخر معدوما او ليس شيء منهما موجودا ولا معدوما
والاقسام الثلثة الاول باطلة فيتعين الرابع اما القسم الاول فلانهما لو كانا
موجودين ولا شك ان شيئا منهما ليس بجوهر لامتناع تقوم العرض بالجوهر وحينئذ يلزم
قيام العرض بالعرض وانه محال واما القسمان الباقيان فلانه لو ثبت احدهما كانت هذه
الماهيات معدومة لاستلزام عدم الجزء عدم المجموع لكنا نعلم بالضرورة انها ليست
اعداما صرفة ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان كل منهما لا موجود ولا معدوم وهو
المطلوب وللقائل ان يقول لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض فان السرعة
والبطؤ كل واحد منهما قايم بالحركة قال الجواب عن الاول ان الكلام في ان
الوجود هل هو وصف مشترك ام لا قد تقدم الى اخره اقول اما الوجه الاول فالجواب عنه

ان نقول لا نسلم ان الوجود امر مشترك فيه بين جميع الموجودات واما الادلة الدالة
عليه فقد مر الجواب عنها ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا
قوله لو كان موجودا لكان مساويا لسائر الماهيات الموجودة في الوجود ومخالفا لها
بالخصوصية ولو كان كذلك يلزم التسلسل قلنا لا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم ذلك
ان لو كان امتياز الوجود عن سائر الماهيات الموجودة بامر ثبوتي اما اذا كان الامتياز
بامر عدمي فلا والامر ههنا كذلك لان الوجود وان شارك سائر الماهيات الموجودة في
نفس الوجود لكن ليس معه شيء اخر وهذا القيد العدمي هو المميز للوجود واما سائر
الماهيات الموجودة فلها مع الموجودية قيد اخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك
لا يلزم ان يكون للوجود وجود اخر بل وجوده عين ماهيته فينقطع التسلسل وقوله ثم قالت
النفاة ان ما حاصل ادلة مثبتي الاحوال على اختلافها راجعة الى حرف واحد الى اخره
اشارة منه الى الجواب عن الوجه الثاني ذكره نفاة الاحوال واعتمدوا عليه وان كان يمكن
ايراده على الوجه الاول ايضا وهو انهم قالوا لو صح جميع مقدمات هذا الدليل اعني الشرطية
وصحة المقدم يلزم ان يكون للحال حال اخر ويتسلسل وذلك بان نقول لا شك ان اللونية
والعرضية والسوادية والبياضية وغيرها من الامور التي جعلوها من الاحوال مشتركة في انها
احوال ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ثم كل واحد منهما
ليس بموجود ولا معدوم بالتقرير الذي مر فلو صح ما ذكرتم من الدليل يلزم ان يكون للحال
حال اخر وانه محال قال اجاب المثبتون من وجهين الاول وهو الذي
عليه الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف اقول القائلون بالحال اجابوا
اجابوا عن هذا الجواب بوجهين الاول انا لا نسلم اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها
بخصوصياتها وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف وهو
ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود الوجه الثاني وهو ان نقول لم قلتم بان اللازم
وهو ان يكون للحال حال اخر الى غير النهاية محال فانا نلتزم ذلك فنقول به وما الدليل على
استحالته قال فقال النفاة اما الاول فضعيف جدا الى اخره اقول النافون
بنفي الاحوال اجابوا عن الوجه الاول بان قالوا كل امرين يشير العقل اليهما فاما
ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او يكون المتصور من احدهما مغايرا

للمتصوّر من الآخر والاولان هما المثلان والاخران هما المختلفان والعلم بذلك
ضروري واذا كان كذلك فلو ثبتت الاحوال فان كان المتصور من احدهما هو المتصور
من الآخر كانا مثلين والا مختلفين واذا كان الامر بهذه المثابة كانت الاحوال
مشتركة في الحالية ومتباينة بخصوصيتها فيلزم المحال الذي ذكرناه بالضرورة واما
الوجه الثاني وهو التزام التسلسل فجوابه ان نقول الدليل على ان التسلسل محال سنذكره
بعد ولان التسلسل لو كان جائزا لما انتظم دليل على ابطال حوادث لا اول لها ولما
انتظم دليل على اثبات الصانع القديم لافتقار كل واحد من هذين الدليلين على ابطال
التسلسل ولما بطل ذلك علمنا امتناع التسلسل هذا محصل كلام كل واحد من الفريقين
قال والذي اقوله ان ذلك لا الزام عمرو ارد على القائلين بالحال الى آخره
اقول تقريره ان يقال لم قلتم بان الاحوال اذا اشتركت في الحالية وتباينت بخصوصياتها
يلزم ان يكون للحال حال اخرى وانما يلزم ذلك ان لو استحال ان تكون الحالية صفة عدمية
وهو ممنوع فانه لا معنى للحال الا اللاموجودية واللامعدومية واذا كان كذلك
كان ذلك اشتراكا في السلوب والاشتراك في السلوب لا يقتضي التركيب فان كل بسيطين
لا بد ان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما ومع ذلك لا يوجب تركيبهما وحينئذ لا يلزم
ما ذكرتموه من التسلسل قال واما الجواب عن الحجة الثامنة ان نقول لم لا
يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين الى آخره اقول هذا هو الجواب
عن الحجة الثامنة لمثبتي الحال وتقريره ان نقول لم لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به
الامتياز كل واحد منهما امرا وجوديا قائما بماهية السواد في الخارج قوله لو كان الامر
كذلك يلزم قيام العرض بالعرض قلنا نعم ولم قلتم بانه محال فان السرعة والبطوء كل
واحد منهما عرض قائم بالحركة التي هي ايضا عرض واذا كان كذلك كان التزام ذلك
اولى من التزام الواسطة بين الموجود والمعدوم واما نفاة الاحوال فاعتمدوا في
جواب هذه الحجة على ما نقلناه عنهم بانه لو صح جميع مقدماتها يلزم ان يكون للحال حال
اخرى على الوجه الذي بيناه وانت قد عرفت ضعف هذا الجواب قال وللفلاسفة
في هذا الباب طريق آخر وهو انهم قالوا الاجناس والفصول التي يتقوم بها الانواع البسيطة
موجودات في الاذهان لا في الاعيان اقول الفلاسفة اجابوا عن الدليلين اللذين

ذكرها

ذكرهما مثبتوا الاحوال بان قالوا ان عنيتم بوجود ما به الاشتراك وما به الامتياز
في الخارج ان يكون لكل واحد منهما وجود مستقل متميز عن وجود الآخر بحيث انهما
ليسا موجودين في الخارج على هذا الوجه بل وجودهما على هذا الوجه انما هو في الذهن
فقط لكن لا يلزم من عدم وجودهما في الخارج على هذا الوجه عدم وجودهما في الخارج
لجواز ان يكون كل منهما موجودا في الخارج لكن لا بوجود مستقل بل يكون وجود ما به
الاشتراك هو بعينه وجود ما به الامتياز ولا يتميز وجود احدهما في الخارج عن وجود
الآخر بل في الذهن فقط لم قلتم بانه ليس كذلك وان عنيتم به ان يكون لكل منهما وجود في
الجملة اعم من الوجود على هذا الوجه فنختار انهما موجودان في الخارج وما ذكرتموه
من لزوم قيام العرض بالعرض فنمنع استحالته بل هو واقع على ما بيناه من قبل ولفظة
البسيطة في قوله يتقوم بها الانواع البسيطة المراد بها ما يجمع اجزاءها في الخارج
وجود واحد لا ما ليس له جزء اصلا لان السواد لما كان في العقل مركبا استحال ان
يكون في الخارج بسيطا قال فيقال لهم الحكم الذهني ان كان مطابقا
للخارج عاد كلام مثبتي الاحوال والا فهو جهل فلا عبرة به اقول هذا اشارة منه
الى جواب كلام الفلاسفة وتقريره ان يقال اللون الذي هو جنس السواد وقابضية
البصر التي هي فصله اذا كان وجودهما في الذهن فقط دون الخارج لم يكن السواد
المركب منهما موجودا في الخارج للعلم الضروري بان عدم الجزء يستلزم عدم
الكل وحينئذ يكون ذلك جهلا ولا عبرة به وان كانا موجودين في الخارج ايضا عاد كلام
مثبتي الاحوال بانه يلزم قيام العرض بالعرض ولا يخفى عليك ان هذا كلام على المستند
وهو غير جائز عند اهل النظر وبتقدير جوازه فلم قلتم بانهما اذا لم يكونا موجودين
في الخارج على الوجه المذكور لم يكن السواد المركب منهما موجودا في الخارج وانما
يلزم ذلك ان لو لزم من عدم وجودهما في الخارج على ذلك الوجه عدم وجودهما
اصلا وهو ممنوع وقد عرفته آنفا وانت تعلم ان الجواب الذي ذكره الفلاسفة عن
هذه الحجة الثامنة انما تم بواسطة الجواب الذي ذكره الامام عنها وهو منع استحالة
قيام العرض بالعرض قال التفريع على القول بالحال الى آخره اقول القائلون
بالحال قسموا الحال الى قسمين الحال يكون ثبوتها للشيء معللا بمعنى موجود قائم بذلك

الشئ كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو معنى موجود قايم بذات العالم وكذا القادرية وغيرها من الاحوال المعللة والحال غير معلل هو ثبوتها للشي لمعنى قايم بذلك الشي كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قام بذات السواد والاول يسمى بالحال المعلل والثاني بالحال الغير المعلل ثم اتفقوا على ان الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة بهذه الاحوال واما الوجود فزعم مثبتوا الحال من اصحابنا انه نفس الذات حتى يلزم من الاشتراك في الذوات الاشتراك في الوجودات واما المعتزلة فزعموا انه صفة زايدة على نفس الذات مغايرة اياها والقول بكون المعدوم شيا انما يمكن ان لو كان الوجود وصفا زايدا على الذات مغايرا اياه قال والذي اوله تعالى على القول بالحال الى اخر اقول الامام احتاد تفريعا على القول بالحال ان يكون الموجودات غير مشتركة في الذوات اشتراكا معنويا واحتج عليه بوجهين الاول لو كان كذلك لصح على كل واحد من الموجودات ما يصح على الآخر لان الامور المتماثلة يجب اشتراكها في الاحكام اللازمة لها ولو كان كذلك لوجب لاحدهما ما وجب للآخر واستحال على احدهما وجاز ما استحال على الآخر وجاز وحينئذ يلزم جواز انقلاب القديم محدثا والمحدث قديما والجوهر عرضا والعرض جوهرا والواجب ممكنا والممكن واجبا وكل ذلك محال بالضرورة لا يقال لا نسلم وجوب اشتراك المتماثلات في كل الاحكام وبعد التجاوز عن هذا فالذي يدل على عدم وجوب ذلك وجوه الاول ان افراد الحيوان مشتركة في الحيوانية مع انه لم يلزم اشتراكها في الاحكام والا لزم جواز انقلاب الانسان حمارا وبالعكس وكذا الكلام في افراد ساير الاجناس الثاني ان الذات حالة الحدوث يجب ان يقتضي صحة كونها مقدورة للفاعل وحالة البقا يمتنع ان يقتضي ذلك مع ان الذات في الحالتين واحدة واذا جاز انقلاب الشي الواحد من الوجوب الى الامتناع بحسب زمانين فلان جاز ذلك في المثلين اولى الثالث ان العرض الذي لا يبقى يمتنع ان يحدث حالة عدمه مثله ولا يجوز ان يحدث في تلك الحالة هو بعينه الرابع ان افراد الممكن مشتركة في الامكان مع انه لم يلزم من احتياج واحد منها الى موثر معين وشرط معين ان يحتاج اليه الاخر والا لزم احتياج الكل الى موثر معين وشرط معين وانه محال لانا نقول اما المنع فجوابه ان يقول قبول الذات من حيث هي لا مر من الامور من لوازم تلك الذات والا

والالزم انقلاب الشئ من اللاقبول الى القبول وانه محال وكل فرد من الافراد استمل على تلك الذات فيلزم تحقق قبول الشي في كل فرد والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وانه محال او نقول قبول الذات للشئ ان كان لماهيتها او لامر مشترك بين الافراد لزم اشتراك كل الافراد في تلك القابلية لاشتراكها في علتها وان كان لامر اختص ببعض الافراد فهو محال لانا حينئذ ننقل الكلام في اختصاص ذلك الفرد بذلك الامر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يقبله لذاته وحينئذ يلزم خلاف المقدر واما الوجه الاول من المعارضة فغير وارد لانا لا ندعي وجوب اشتراك افراد طبيعة واحدة في كل الاحكام بل ندعي ذلك في الاحكام اللازمة لتلك الطبيعة واختصاص كل حصة من حصص الحيوان بما لها من الفصول والصفات المخصوصة بها انما هو بسبب الفاعل المختار لا بسبب طبيعة الحيوانية اما الوجه الثاني فلا نسلم ان الذات حالة الحدوث يقتضي صحة المقدورية بل اقتضاؤها تلك بشرط الحدوث فلا يجب اقتضاؤها تلك حالة البقا لعدم الشرط واما الوجه الثالث فامتناع وجوده في الزمان الثاني لا يبقى ليس لذاته بل بشرط وجوده في زمان متصل بهذا الزمان سابق عليه وبهذا المعنى ليس موجودا بالنسبة الى وجود مثله فلا يلزم استحالة وجود مثله في ذلك الزمان واما الوجه الرابع فلا نسلم ان الامكان علة لاحتياج الممكن الى موثر معين بل هو لا يقتضي الا احتياجه الى مطلق الموثر والموثر المعين انما اوجب الممكن المعين لذاته المخصوصة لا لان الممكن المعين احتاج اليه بل احتاجه اليه عارض عرض له بعد ايجاده اياه ولئن سلمنا احتياج الممكن المعين الى موثر معين لكن لم يلزم بان احتياج الكل الى الموثر المعين منتف فان عندنا الموثر في الكل هو الله تعالى و معين الوجه الثاني هو ان الذوات لما كانت متساوية كان اختصاص كل ذات بما له من الصفة المعينة لا يكون لذاته والا لزم الاشتراك فيها ولا بدون مخصص لكون ذلك ترجيحا من غير مرجح بل لصفة اخرى وذلك ايضا محال لان الكلام في اختصاصها بتلك الصفة المخصصة كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وانه محال قال واما اذا جعلنا المخصصة ذاتا وماهية الاشتراك صفة اندفع الاشكال الى اخره اقول اذا قلنا ان الموجودات كل واحد منها يخالف الاخر بذاته المخصوصة ويشاركه في صفته الحالية كان ذلك اختلافا في الملزومات مع الاشتراك في اللوازم وذلك صحيح متفق على جوازه العقلا

تقسيم الموجودات

واما اذا عكسنا الامر لزم الاشتراك في الملزومات مع الاختلاف في اللازم وذلك
باطل اتفق البرهان والعقل على فساده لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم قال
تقسيم الموجودات الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان
يكون ممكن الثبوت وهو كل ما عداه اقول الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته
لانه ان كان بحاله يكون وجوده من ذاته او لذاته لا لافتقاره الى غيره فهو الواجب لذاته
وان لم يكن كذلك بل يكون وجوده وعدمه كل واحد منهما انما يحصل له من غيره فهو
الممكن لذاته ولا واسطة بين هذين الحصرين قال فمثل الواجب لذاته يساوي
ساير الموجودات في اصل الوجود ويخالفها في الوجوب الى اخره اقول هذا شك في
اثبات الواجب لذاته وتقريره ان يقال لو كان الواجب لذاته موجودا لكان مساويا
لساير الموجودات في مسمى الوجود لما بينا من قبل ان الوجود امر مشترك بين الموجودات
باسرها ولا شك في انه يخالفها في الوجوب فمفهوم الوجود غير مفهوم الوجوب ضرورة
مغايرة ما به الاشتراك لما به الاختلاف ولان المفهوم من الوجود لو كان هو المفهوم من
الوجوب لما بقي بين قولنا الموجود موجود وبين قولنا الموجود واجب فرق لكن الفرق
بينهما معلوم بالضرورة واذا ثبت تغايرهما فنقول اما ان يكون شيء منهما مستلزما للآخر
او لا يكون والثاني محال لانه لو جاز ذلك لجاز تحقق كل واحد منهما بدون تحقق الآخر
ولو جاز ذلك لجاز تحقق الوجود بدون الوجوب وتحقق الوجوب بدون الوجود وكلاهما
محال لان اما الاول فلاستلزامه جواز انقلاب الوجود الواجبي بالوجود الغير الواجبي
وهو محال واما الثاني فلاستلزامه حصول النعت بدون المنعوت ضرورة ان الوجوب
صفة ونعت للوجود اما الاول وهو ان يكون شيء منهما مستلزما للآخر وهو ايضا محال
لانه حينئذ اما ان يكون الوجود مستلزما للوجوب او بالعكس او يكون كل واحد منهما
مستلزما للآخر والاول محال لوجهين اما اولا فلانه يلزم تحقق الوجوب في جميع
صور الوجود لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم ولو كان كذلك لزم ان يكون كل
موجود واجبا وانه محال واما ثانيا فلان الوجوب لو كان لازما للوجود واللازم مفتقر
الى الملزوم وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله علة وكل ما له علة فهو
واجب بعلته ينتج ان الوجوب واجب بعلته وكل ما هو واجب بعلته فوجوبه بعلته متقدم

عليه فيلزم ان يكون وجوب الوجوب بعلته متقدما عليه فنقول هذا الوجوب وجوب آخر
وكذلك الوجوب ايضا يكون لازما للوجود لانا نتكلم على هذا التقدير فيلزم ان يكون قبل
كل وجوب وجوب آخر لا الى نهاية وانه محال والثاني ايضا محال لان الوجود لو كان لازما
للوجوب لكان مفتقرا اليه لوجوب افتقار اللازم الى الملزوم لكن الوجوب نعت للوجود
وكيفية له فيكون مفتقرا اليه لوجوب افتقار الصفة الى الموصوف فيلزم افتقار كل
واحد منهما الى الآخر وانه محال والثالث ايضا محال لانه اذا كان كل واحد منهما
مستلزما للآخر كان ذلك اما لان كل واحد منهما علة للآخر او لان احدهما علة للآخر
والآخر معلول لعين ما وله او لانهما متضايفان او لكونهما معلولي علة واحدة او لامر خارج
عنهما غير علة لما يقتضي ذلك والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلاستلزامه الدور
ضرورة افتقار المعلول الى العلة واما الثاني فلان العلة ان كان هو الوجود فالدال
على بطلان القسم الاول يقتضي بطلانه وان كان هو الوجوب فالدال على بطلان القسم
الثاني يقتضي بطلانه واما الثالث فظاهر ضرورة ان الوجود ليس مضافا
بالقياس الى غيره واما الرابع فلان الذي هو علة لهما اما ان يكون موصوفا بهما
او صفة لهما او لا موصوفا بهما ولا صفة لهما والاول محال لانه يلزم ان يكون ما ليس
بموجود ولا واجب علة للوجود والوجوب لكن ما ليس بموجود معدوم فيلزم ان يكون
العدم علة للوجود والوجوب والمعلول يجب وجوده عند العلة فيلزم اجتماع الوجود
والعدم وهو محال ولان الوجود ان كان صفة لغيره كان مفتقرا اليه والمفتقر الى الغير ممكن
لذاته والممكن لذاته لا يكون واجبا لذاته فالوجود الواجبي ليس بوجود واجبي هذا
خلف ولان الوجوب اذا كان صفة لغيره كان مفتقرا الى الغير فيكون ممكنا محتاجا
الى العلة فالوجوب معلول للغير وهو محال والا لكان الواجب ايضا كذلك والقسم
الثاني ايضا محال لانه حينئذ لا يخلو اما ان يكون لازما لهما او عارضا مفارقا
والاول محال والا لعاد الكلام الاول في كيفية لزوم ذلك الشيء لهما بان نقول
اللزوم اما ان يكون من الجانبين او من احدهما فقط الى آخر ما قررناه ويتسلسل والثاني
ايضا محال لانه حينئذ يجوز زواله ويلزم من زواله زوال الوجود والوجوب وهو
يستلزم انقلاب الوجود الواجبي بالوجود الغير الواجبي وكون الوجوب ممكنا وكلاهما

الان والقسم الثالث ايضا محال لانه حينئذ يلزم افتقار الوجود الواجبي لذاته
الى علة منفصلة وذلك محال والقسم الخامس وهو ان يكون اللزوم من الجانبين لامرخارج
عنهما غير علة لهما ايضا محال لما سنبين ان الواجب لذاته يجب ان يكون واجبا من جميع
جهاته لانا نقول لانسلم لزوم شي مما ذكرتموه وانما يلزم ذلك ان لوكان الوجوب
امرا ثبوتيا وليس كذلك بل هو امر سلبي لانه عبارة عن عدم الافتقار الى الغير لانا نقول
قد ثبت ان الوجود مغاير للوجوب والوجوب امر ثبوتي لان الوجود يتأكد ويتقوى به والشي
لا يتأكد ولا يتقوى بنقيضه ولانه نقيض اللاوجوب الذي هو محمول على الممتنع والممكن
المعدوم والمحمول على المعدوم معدوم والا لزم قيام الموجود بالمعدوم واذا كان اللاوجوب
عدميا كان الوجوب وجوديا لما عرفت من وجوب كون احد النقيضين ثبوتيا فيلزم حينئذ
احد ما ذكرنا من المحالات بالضرورة على انا نقول نحن نسلم كون الوجوب امرا سلبيا ونقول
لوكان في الوجود موجود واجب لذاته يشارك ساير الموجودات في الوجود ويخالفها في
الوجوب الذي هو امر سلبي وحينئذ ان كان الوجوب علة للوجود لزم كون العدم علة للوجود
وانه محال وان كان الوجود علة للوجوب لزم ان يكون كل موجود واجبا لذاته وانه ايضا
محال وقد مر تقرير هذه المقدمات على الوجه فيما قبل فلا نعيدها قال الجواب انه
بنا على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم اقول الامام
اجاب عن هذا الشك بانه بنا على كون الوجود وصفا مشتركا فيه بين الواجب لذاته والممكن
لذاته وهو ممنوع وباطل بالبيان الذي مر من قبل واما نحن فنقول ولئن سلمنا كون
الوجود وصفا مشتركا لكن لم قلتم بان شيا منهما اعني الوجود والوجوب لو لم يكن مستلزما
للاخر جاز تحقق كل واحد منهما بدون الاخر وانما يلزم ذلك ان لوكان للوجوب تحقق
وثبوت في الخارج اما اذا كان هو امرا سلبيا فلا يمكن تحققه بدون الاخر اذ لا تصور
له تحقق وثبوت لامتناع ان يكون احد النقيضين عارضا للاخر سلمنا الملازمة لكن لم
قلتم بان التالي محال قوله لو تحقق الوجود بدون الوجوب يلزم انقلاب الوجود
الواجبي بالوجود الغير الواجبي قلنا لانسلم وانما يلزم ذلك ان لو تحقق الوجود
الواجبي بدون الوجوب اما اذا كان المتحقق بدون الوجوب هو الوجود الممكن فذلك
غير لازم لم قلتم بانه ليس كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الوجوب مستلزما

للوجود قوله لوكان كذلك لكان الوجود مفتقرا الى الوجوب لافتقار اللازم الى
الملزوم قلنا لانسلم وجوب افتقار اللازم الى الملزوم فان المعلول المساوي لعلته
مستلزم لها مع استغنا العلة عن المعلول وبهذا نعرف فساد الوجه الثاني بان
ان الوجود لا يجوز ان يكون مستلزما للوجوب سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكونا متلازمين
ويكون ذلك لانهما معلولا علة واحدة موصوفة بهما قوله لانه حينئذ يلزم ان يكون ما
ليس بموجود ولا واجب علة لهما قلنا لانسلم بل يلزم ان يكون ما ليس بوجود ولا وجوب
علة لهما ثم يلزم بانه محال فان ماهية واجب الوجود لذاته ليس نفس الوجود ولا نفس
الوجوب وهي علة لكل منهما هذا على قول من يقول وجود الباري زايد على ماهيته اما من
يقول وجوده عين ماهيته فيقول لم لا يجوز ان يكون الوجوب معلولا وممكنا قوله لوكان كذلك
لكان الواجب ايضا معلولا وممكنا لان الواجب انما صار واجبا بالوجوب قلنا لانسلم
فانه لا يلزم من امكان الصفة وكونها معلولة للغير ان يكون الذات الموصوفة بها كذلك
فانه يجوز ان يكون الوجوب معلولا وممكنا والواجب لذاته يصير واجبا بهذا الممكن ويكون
علته اما ماهية الوجود او الوجود الخاص الذي عرض له انه غير عارض لشي من الماهيات
سلمناه لكن اذا كان الوجوب سلبيا لا يمشي شي مما ذكرتموه قوله الوجود يتأكد بالوجوب
والشي لا يتأكد بنقيضه قلنا ان عنيت بعدم تأكد الشي بالنقيض ان الشي اذا عرض
له صفة سلبية لا يتقوى بتلك الصفة السلبية فهو ممنوع فان الوجود اذا عرض له انه
غير عارض لشي من الماهيات صار بحيث يمتنع عليه العدم والذي لا يعرض له ذلك جاز
عليه العدم وان عنيت به شيا اخر فبينه لننظر فيه واما قوله على انا وان سلمنا ان الوجوب
وصف سلبي لكن لوكان في الوجود موجود واجب لذاته يشارك ساير الموجودات في
الوجود ويخالفها بالوجوب وحينئذ ان كان الوجود علة للوجوب فكل موجود واجب وان
كان بالعكس كان العدم علة للوجود قلنا لانسلم الحصر لجواز ان لا يكون شي منهما
علة للاخر فان الوجوب لما كان امرا سلبيا لم يكن علة لشي لعدم صلاحيته لذلك ولا معلولا
لعدم افتقاره الى العلة قال خواص الواجب لذاته وهي عشرة منها الشي
الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا الى اخره اقول الشي الواحد يستحيل ان
يكون واجبا لذاته وواجبا لغيره معا لان الواجب لذاته هو الذي يستحق الوجود

خواص الواجب

خواص الواجب لذاته

من ذاته وماهيته اي ماهيته تقتضي وجوده ويلزمه عدم افتقاره الى غيره والواجب
بالغير هو الذي يكون وجوده من الغير وكذا عدمه اي ذاته لا تقتضي شيئا منهما بل كل
منهما انما حصل له من الغير وهو الذي يعني بقولنا للشيء انه ممكن لذاته واذا كان
كذلك فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لزم ارتفاعه على تقدير ارتفاع
ذلك الغير لوجوب ارتفاع المعلول على تقدير ارتفاع العلة وعدم ارتفاعه على ذلك
التقدير لتحقق ماهيته المقتضية لوجوده حينئذ ووجوب وجود المعلول عند وجود
العلة فيلزم ارتفاعه على ذلك التقدير وعدم ارتفاعه وانه محال لا يقال لا نسلم
استحالة ذلك فان ارتفاع الغير عينه محال والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر فيجوز
ان يصدق على ذلك التقدير انه يرتفع ولا يرتفع لم قلتم بانه ليس كذلك لانا نقول
نحن لا نقول كذلك بل نقول لو كان الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره معا صدق عليه انه
يرتفع بارتفاع ذلك الغير نظرا اليه وصدق عليه انه لا يرتفع بارتفاع ذلك الغير نظرا
الى ذاته فيصدق عليه النقيضان وانه محال ولقائل ان يقول لا نسلم انه يصدق عليه انه
يرتفع بارتفاع ذلك الغير وانما يصدق عليه ذلك ان لو لم يكن ذاته وماهيته مقتضية
لوجوده قوله لان المعلول واجب الارتفاع عند ارتفاع علته قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو كانت علته منحصرة في ذلك الواحد اما اذا كانت له علة اخرى فلا يرتفع الا بارتفاع
جميع علله اللهم الا ان يقال لو كان الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لاجتمع على
المعلول الواحد وهو الوجود الواجبي علتان مستقلتان احدهما ذات واجب الوجود وماهيته
والاخرى ذلك الغير وانه محال على ما سياتي برهانه ولان الواجب بالغير ممكن لذاته
فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته وواجبا لغيره معا يلزم ان يكون واجبا لذاته وممكنا
لذاته وهو محال واعلم ان هذه المسألة ليست من خاصية الواجب لذاته فان الممكن
لذاته ايضا استحال ان يكون واجبا لذاته نعم لو قال الواجب لذاته لا يكون واجبا
لغيره كان ذلك من خاصيته **قال** الواجب لذاته لا يتركب عن غيره الى آخره
اقول واجب الوجود لذاته استحال ان يكون له اجزاء تقوم ذاته لا اجزاء حسية كاجزاء
الجسم على راي المتكلمين ولا عقلية كالهيولى والصورة على راي الحكماء لان المركب محتاج
الى اجزائه واجزاؤه غيره فالمركب محتاج الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فلو كان

واجب الوجود لذاته مركبا كان ممكنا لذاته وانه محال **قال** الواجب لذاته
لا يتركب عنه غيره الى آخره **اقول** الواجب لذاته استحال ان يكون جزءا لحقيقة اخرى
على معنى ان تلك الحقيقة يتركب منه ومن غيره لانه لو كان كذلك فاما ان يكون بينه
وبين بقية الاجزاء علاقة اي ملازمة او لا يكون وكلاهما محال اما الاول فلان تلك
الملازمة ان كانت لا لذات شيء منهما كان المركب من حيث هو مركب معلول علة منفصلة ولو
كان كذلك كان الواجب لذاته معلولا لغيره وانه محال وان كانت لذات احدهما فان كان
مع ذلك احتياج الواجب لذاته الى بقية الاجزاء صار الواجب لذاته ممكنا لذاته وان كان
بالعكس فالواجب لذاته يكون مستغنيا عن بقية الاجزاء وعن كل ما يحتاج اليه فيجوز تحققه
بدونها فلا يكون بينه وبينها ملازمة والمقدر خلافه وان استغنى كل منهما عن الاخر جاز وجود
كل منهما بدون الاخر فلا يكون بينهما ملازمة ولا يحصل منهما مجموع يكون له وحدة حقيقية واما
الثاني وهو ان لا يكون بينهما ملازمة فباطل ايضا لانه حينئذ لا يحصل منهما ماهية لها وحدة
العلماء
حقيقية لجواز وجود كل منهما بدون الاخر هكذا قرره بعض الحكماء وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الملازمة ان كانت لا لذات شيء منهما لزم كون الواجب لذاته معلولا لغيره فانه
لا يلزم من احتياج المركب الى شيء احتياج جميع اجزائه الى ذلك الشيء لاحتمال ان
يكون بعض اجزائه غنيا عن المؤثر والمحتاج الى المؤثر المركب من حيث هو ذلك المركب
سلمنا لكن لم قلتم بان الملازمة ان كانت لذات احدهما وكان المحتاج هو بقية الاجزاء
جاز تحقق واجب الوجود بدونها ولا يكون بينهما ملازمة وهو ممنوع لجواز ان يكون
واجب الوجود ملزوما لبقية الاجزاء لانا نتكلم على تقدير الملازمة بينهما لذات احدهما
واذا كان كذلك فلا يمكن وجوده بدونها سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا استغنى كل
منهما عن الاخر ولا يكون بينهما ملازمة لا يحصل منهما ماهية لها وحدة حقيقية وما
البرهان عليه ولا يكفي في ذلك قولهم بان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما
حقيقة متحدة فان المطالب الكلية لا تثبت بامثلة جزئية واما على الوجه الذي ذكره
في الكتاب فضعيف ايضا لانه ان عنى بالعلاقة اشتراك الواجب لذاته مع بقية الاجزاء
في انهما اجزاء ذلك المركب فالشرطية مسلمة لكن لا نسلم انتفاء التالي فان ذلك عين
المطلوب وان عنى بالعلاقة امرا اخر بان يكون احدهما علة الاخر ومستلزما له او

او محتاجا اليه نوعا ما من الاحتياج فالشرطية ممنوعة ومستند المنع قد مر قال
الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته الى اخره اقول ذهب الشيخ ابو
علي بن سينا الى ان وجود الباري عين ماهيته وهو ايضا مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري الا ان الشيخ ابا علي يقول باشتراك الموجودات باسرها في مفهوم الوجود
وامتياز الواجب لذاته عن سائره بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض لشيء من
الماهيات والشيخ ابو الحسن يقول اشتراك الموجودات في الوجود اشتراك لفظي لا
معنوي والذي ذكره في الكتاب لبيان هذا المطلوب هو حجة الشيخ ابي علي بن سينا
وتقريرها ان نقول لو كان وجوده تعالى مقارنا لماهيته فلا يخلو اما ان يكون مستغنيا
عن تلك الماهية او لا يكون والاول محال لان الغني عن الشيء لذاته لا يصير عارضا له فلا
يكون الوجود حينئذ صفة لتلك الماهية وقد فرضناه كذلك هذا خلف والثاني ايضا
محال لان الوجود اذا كان مفتقرا الى تلك الماهية كان ممكنا لذاته لان المفتقر الى
الغير ممكن لذاته وكل ممكن فلا بد له من علة فلذلك الوجود علة فان كانت علته غير تلك
الماهية كان الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى غيره فالواجب بالذات واجب
بالغير وهو محال وان كانت علته تلك الماهية فهي حالة اقتضائها ذلك الوجود اما ان كانت
موجودة بهذا الوجود او لم تكن والاول محال لانها ان كانت موجودة بهذا الوجود
ووجود السبب شرط للمسبب فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال لامتناع تقدم المشروط
على الشرط وامتناع تقدم الشيء على نفسه وان كانت موجودة بغير هذا الوجود لزم كون
الماهية موجودة مرتين احديهما بالوجود المتقدم والاخرى بهذا الوجود وذلك محال
ولانا ننقل الكلام الى ذلك الوجود المتقدم ويلزم التسلسل وهو محال والثاني ايضا
محال لان الماهية اذا لم تكن موجودة كانت معدومة فيلزم كون المعدوم علة ومؤثرا
لوجود واجب الوجود وانه محال اذ لو جاز ذلك في العقل لجاز ان يكون المؤثر في وجود
هذا العالم امرا معدوما فحينئذ لا يمكننا الاستدلال بكون الباري فاعلا على وجوده ولان
تاثير المعدوم في نفس الوجود باطل بالبديهة قال الاعتراض عليه لم لا يجوز
ان يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود الى اخره اقول توجيه هذا
الاعتراض ان يقال لا نسلم ان وجود السبب شرط للمسبب وانما يلزم ذلك ان لو كان المؤثر

في هذا الوجود هو الماهية بشرط الوجود اما اذا كان المؤثر هو الماهية من حيث
هي لا بشرط الوجود فلا يلزم ذلك ولا نسلم انه يلزم لزوم اشتراط عدمها فانه
لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار ادخال العدم فيها بل المؤثر هو الماهية
مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وان كانت لا تخلو عن احديهما لكن لا اعتبار لشيء منهما
وهذا كما نقول في العلة القابلية للوجود فان قابليتها للوجود لا يشترط فيها الوجود والا
لزم اما كون الشيء مشروطا بنفسه او التسلسل وكلاهما محالان ولم يلزم من ذلك ان يكون
عدمها شرطا لتلك القابلية والا لزم كون الشيء الواحد في الحالة الواحدة موجودا ومعدوما
لوجوب اجتماع المشروط مع الشرط قال ثم الذي يدل على ان واجب الوجود
وجوده زائد على ماهيته الى اخره اقول لما فرغ من الاعتراض على مقدمات دليلهم
شرع في المعارضة وتقريرها ان يقال اتفقنا نحن والحكماء على ان ماهية الله تعالى غير معلومة
للبشر ووجوده معلوم فماهيته غير وجوده لوجوب مغايرة المعلوم لما ليس بمعلوم ولقائل
ان يقول لا نسلم ان ماهيته غير معلومة لنا فان حقيقة ماهيته عبارة عن الوجود المقيد بالقيد
السلبي وذلك الوجود معلوم لنا نعم ان ذلك الوجود يستلزم صفات الكمال ونعوت الجلال
وتلك الصفات لانهاية لها فالعقل لا يمكنه استحضار ذلك الوجود مع ما له في الصفات
وهذا هو المراد بقولنا ان حقيقة الله تعالى غير معلومة لنا قال الواجب لذاته لا يجوز
ان يكون وجوبه زائدا عليه الى اخره اقول اتفق الحكماء والمتكلمون على ان وجوب واجب
الوجود ليس امرا ثبوتيا زائدا على ماهيته لكن الحكماء جعلوه عبارة عن نفس ذات واجب الوجود
والمتكلمون جعلوه عبارة عن امر عدمي وهو عدم احتياجه في وجوده الى الغير واحتج الامام
عليه بوجهين الاول انه لو كان امرا ثبوتيا زائدا فلا يخلو اما ان يكون مستتبعا للوجود او
تابعا له والاول محال اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون الفرع اصلا للاصل اي يلزم ان يكون
الصفة المفتقرة الى الموصوف حالة تفتقر اليها الموصوف لان الوجوب صفة للوجود والصفة
تفتقر الى الموصوف فالوجوب مفتقر الى الوجود فلو كان مستتبعا للوجود كان الوجود مفتقرا
اليه لان التابع يفتقر الى المتبوع فيلزم ان يكون الوجوب المفتقر الى الوجود مفتقرا اليه
الوجود وانه محال والثاني ايضا محال لانه لو كان تابعا للوجود كان مفتقرا اليه والمفتقر
الى الغير ممكن لذاته فالوجوب بالذات ممكن بالذات فيكون الواجب بالذات ايضا ممكنا

بالذات لان الواجب انما صار واجبا بالوجوب فاذا كان الوجوب ممكنا بالذات كان الواجب اولى ان يكون كذلك وقد عرفت ما فيه الوجه الثاني ان الوجوب لو كان زائدا على ذات واجب الوجود فلا يخلو اما ان يصح عليه العدم او لا يصح والاول محال والا لصح العدم على الواجب لذاته لانه علة له وانعدام العلة واجب عند انعدام المعلول والثاني ايضا محال لان امتناع العدم عليه لا يكون لذاته لامتناع ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود لذاته بل لوجوب بعين فيلزم ان يكون الماهية واجبة قبل وجوبها قبل هذا الوجوب بوجوب اخر ولزم التسلسل وانه محال قال فمعروض بان الوجوب والامتناع كنسبتان لانتساب الموضوعات الى المحمولات فهي لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات ومانعة لهما اقول احتج القائلون بان الوجوب زائد على ذات واجب الوجود وصفة له خارجة عنه بان قالوا الوجوب والامتناع والامكان كيفيتان لنسب المحمولات الى الموضوعات لانه يصح ان يقال الانسان يجب ان يكون حيوانا ويمتنع ان يكون حجرا ويمكن ان يكون كاتبا وكيفية النسبة متأخرة عن النسبة المتأخرة عن المنتسبين اللذين هما الموضوع والمحمول والمتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء فالوجوب متأخر عن ذات واجب الوجود بمرتبتين فلو كان نفسه او جزءا منه لزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين او بمراتب وانه محال واجيب عنه بان قالوا لا نسلم ان الكيفية والنسبة بين الشيئين متأخرة ومغايرة لهما وانما يلزم ذلك ان لو كان حمل المحمول على الموضوع حملا معنويا اما اذا كان حملا لفظيا كحمل الوجود على ذات واجب الوجود فغير معلوم فيه ذلك وقول الامام لان الوجوب والامتناع كيفيتان لانتساب الموضوعات الى المحمولات فيه نظر بل كان يجب ان يقول لانتساب المحمولات الى الموضوعات لان في القضايا انما ينسب المحمولات الى الموضوعات وان كان يلزم من ذلك ان يكون الموضوع ايضا منسوبا الى المحمول لكن لكن النسبة التي هي جزء ماهية القضية هي نسبة المحمول الى الموضوع لا نسبة الموضوع الى المحمول فاعلم ذلك قال الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اقول المطلوب من هذه المسألة اثبات وحدانية الله تعالى وتقريره انه تعالى لو كان الوجوب بالذات مشتركا بين اثنين لكان في الوجود موجودان مشتركان في الوجوب بالذات ويتمايز كل واحد منهما عن الآخر بامر ما وسماه الامام الهوية وهو التعين والتشخص وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذن وجوب كل واحد منهما مغاير لهويته وتعينه وعند ذلك نقول ان لم يكن احدهما

مستلزما للآخر كان انضمام الهوية الى الوجوب او الوجوب الى الهوية معلول علة منفصلة خارجة عنهما فكل واحد من ذينك الشخصين يحتاج في وجوبه وهويته وتشخصه الى سبب منفصل والواجب لذاته ليس واجبا من جميع جهاته هذا خلف محال وان كان احدهما مستلزما للآخر فان كان الهوية مستلزمة للوجوب كان الوجوب معلولا للغير فيكون ممكنا فالواجب اولى بالامكان وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فاينما يتحقق ذلك الوجوب يتحقق تلك الهوية فكل واجب له تلك الهوية والتشخص وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس له تلك الهوية والتشخص ليس هو واجب لذاته لكن ذلك التشخص والهوية ليس الا لواحد منهما فالآخر ليس هو واجب لذاته وقد فرضناه كذلك هذا خلف محال وهذه الحجة ذكرها الشيخ في الاشارات وعليها معتمد الحكماء في الوحدانية وهي ضعيفة لانا نقول لا نسلم ان الوجوب بالذات لو كان مشتركا بين اثنين لكان في الوجود موجودان مشتركان في الوجوب بالذات وانما يلزم ذلك ان لو كان اشتراكهما في الوجوب بالذات اشتراكا معنويا اما اذا كان في الوجود موجودان يقال عليهما الوجوب بالذات بالاشتراك اللفظي كان وجوب كل واحد منهما مخالفا للآخر بحقيقته لا يلزم ما ذكرتموه سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه اذا لم يكن بينهما ملازمة كان انضمامهما الى الوجوب معلول علة منفصلة وانما يلزم ذلك ان لو كان بينهما انضمام وانما يكون بينهما انضمام ان لو كان الوجوب بالذات امرا ثبوتيا اما اذا كان معنى سلبيا فلا يحتاج هو ولا انضمامه الى علة فضلا الى علة منفصلة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الهوية مستلزمة للوجوب ولا امتناع في ذلك لجواز اشتراك المختلفات في اللوازم قوله يلزم ان يكون الوجوب معلولا للغير فيكون ممكنا فيكون الواجب اولى بالامكان قلنا تقدم الكلام على هذه المقدمة سلمنا ذلك لكن لا نسلم انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض موجبة كلية وقد بينا ضعف ما دلتم في المنطق على ذلك وانت بعد احاطتك بهذا لا يخفى عليك ما ذكره الامام على مقدمات هذا الدليل بناء على ان الوجوب والتعين كلاهما امران عدميان واما قوله لو كان الوجوب ثبوتيا فلا يخلو اما ان يكون داخلا في الماهية او خارجا قلنا انما كانا باطلين لاستلزام الاول كون الواجب لذاته مركبا والثاني تصيير الوجوب ممكنا لاتصاف الذات به وافتقار الصفة الى الموصوف واليه اشار بقوله وكلاهما باطلان على ما تقدم اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون خارجا وما ذكره لابطاله فقد

تكلمنا عليه وقوله ايضا لانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا لسائر الماهيات في الثبوت ومخالفا
لها في الخصوصية الى اخره فظاهر الا قوله انه لو كان الاتصاف واجبا كان للوجوب وجوب اخر
ثابت لان الاتصاف صفة للوجوب وصفة الصفة صفة وهو ضعيف ايضا لانه مبني على كون
الوجود مشتركا بين الموجودات وبعد تسليم ذلك لا نسلم ان الوجوب لو كان ممكنا كان
الواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا وقد عرفت ضعف ذلك كله واما ما ذكره في المعارضة
فاشارة الى الشك الذي ذكره في نفي واجب الوجود وتوجيهه ان يقال الواجب لذاته
غير موجود لانه واذا لم يكن موجودا لا يكون واحدا لان كونه واحدا فرع على وجوده في
نفسه ولقائل ان يقول ايضا لو صح جميع مقدمات دليلكم لزم ان لا يكون في الوجود
موجود واجب لذاته والا لكان مشاركا لسائر الموجودات في مسمى الوجود ومخالف
كل واحد منها لغيره بامر مخصوص به وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجود واجب
الوجود غير ماهيته فان لم يكن بينهما ملازمة احتاج انضمام وجود الواجب لذاته الى
ماهيته الى علة منفصلة وان كان بينهما ملازمة فان كانت الماهية مستلزمة للوجود كان
وجود الواجب لذاته معلول علة فكان ممكنا هذا خلف وان كان الوجود مستلزما للماهية فكل
موجود هو كذلك الماهية فما ليس كذلك الماهية ليس بموجود فالموجود بحضرة واحد هذا خلف فان
قلت لا نسلم اشتراكه لسائر الموجودات في مسمى الوجود وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود
مشتركا بين جميع الموجودات اشتراكا معنويا وهو ممنوع بل اشتراك الموجودات في الوجود
اشتراك لفظي قلت نحن ايضا نقول لا نسلم اشتراك الواجب في الوجوب بالذات اشتراكا
معنويا وهو المنع الذي ذكرناه عليه اولا واما دعواه انحصار الجواب عن الشك المذكور فيما
قاله فقد عرفت انه غير لازم **قال** ووقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب
لغيره بالاشتراك الى اخره **اقول** اطلاق لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب
بالغير ليس بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي واحتجوا عليه بوجهين احدهما ان
اطلاقه عليهما لو كان بالاشتراك المعنوي لكان الوجوب بالذات والوجوب بالغير مشتركان
في مسمى الوجوب ويمتاز كل واحد منهما عن الاخر بامر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
فكل منهما مركب مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب ممكن لافتقاره الى اجزائه التي
هي غيره فالوجوب بالذات ممكن فالواجب بالذات اولى ان يكون كذلك وقد عرفت ضعف هذه

المقدمة **قال** ولان القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية
الوجوب بالغير عارضا للغير الى اخره **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان يقال
لو كان اطلاق الواجب عليهما بالاشتراك المعنوي لزم اشتراك الوجوب بالذات والوجوب
بالغير في نفس الوجوب فالقدر المشترك بينهما لا يخلو اما ان يكون غنيا عن الغير او مفتقرا اليه
والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير
عارضا للغير ضرورة استغناء اجزائه حينئذ عن الغير وامتناع ان يكون الغني عن الشيء عارضا
له واذا لم يكن تمام ماهيته عارضا للغير لم يكن الواجب بالغير واجبا بالغير هذا خلف واما
القسم الثاني فلان المشترك بينهما لو كان مفتقرا الى الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات
غنيا عن الغير ضرورة افتقار تلك الماهية الى جميع اجزائه واحتياج احد اجزائه الى الغير
والمحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء فيلزم احتياج تلك الماهية الى الغير
والمحتاج الى الغير ممكن فالوجوب بالذات ممكن فالواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا وهو محال
وفيه ما مر **قال** يعرض بان مسمى الوجوب يمكن تقسيمه الى الواجب بالذات والواجب
بالغير الى اخره **اقول** احتج القائلون باطلاق لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب
بالغير بالاشتراك المعنوي فان الواجب يمكن تقسيمه الى الواجب بالذات والى الواجب بالغير
بدليل انه صح ان يقال الواجب اما واجب بالذات او واجب بالغير وكل ما امكن تقسيمه الى امرين
يكون موجودا في كل واحد منهما لان ما ليس موجودا في كل واحد منهما استحال انقسامه اليهما فان
الانسانية لما لم يكن مشتركا بين الترك والحجر استحال ان يقال الانسان اما تركي او حجر
واذا كان المورد موجودا في كل منهما كان الاشتراك معنويا بالضرورة ولقائل ان يقول انما
لم يصح الانقسام فيما ذكرتم من النقوض لانتفاء الاشتراك لفظا ومعنى وههنا الاشتراك
اللفظي موجود فلهذا صح الانقسام فالحاصل ان صحة انقسام الشيء الى امرين يقتضي الاشتراك اما
لفظا او معنى وقد مر ذلك فيما تقدم فلا نعيده **قال** ولقائل ان يستدل على ان الوجوب
ليس وصفا ثبوتيا الى اخره **اقول** هذا اشارة منه الى انه يمكن تركيب دليل يدل على ان
الوجوب ليس وصفا ثبوتيا من الدليلين اللذين ذكرهما المصنف بان يقال لو كان الوجوب وصفا
ثبوتيا ولا شك انه مقول على الواجب بالذات والواجب بالغير فاطلاقه عليهما حينئذ اما
بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول باطل لما ذكروه في المعارضة والثاني

باطل لما ذكره الحكماء **قال** الواجب لذاته واجب من جميع جهاته الى آخره **اقول**
الواجب لذاته واجب من جميع جهاته اى لا احتياج في ذاته ولا في صفة من صفاته ثبوتية كانت
الصفة او سلبية الى غيره بل الذات تقتضي ما لها من الصفات لانه لو لم يكن كذلك لافتقر
صفة من صفاته اما ثبوتية او عدمية الى غير ذات واجب الوجود وذاته تعالى متوقفة على
تحقق تلك الصفة ان كانت وجودية وعلى لا تحققها ان كانت عدمية والموقوف على الموقوف
على الغير موقوف على ذلك الغير موقوف على ذلك الغير فذاته تعالى متوقفة على الغير وانه محال
وقد ذكر بهذه الحجة امتناع التغير في صفات الله تعالى هكذا كل صفة تعقل ثبوتها لواجب الوجود
فذات واجب الوجود اما ان يكون كافية في تحققها او لم يكن فان كانت كافية وجب حصول تلك
الصفة له دائما وان لم يكن كافية في تحققها فان كانت كافية حينئذ في سلبها عنه وجب دوام
سلبها بدوام ذاته واذا كان كذلك استحال التغير والتجدد في صفاته تعالى وان لم يكن
ذاته كافية لا في ثبوت تلك الصفة ولا في عدمها كان كل واحد من الثبوت واللاثبوت متوقفا
على غير ذاته وذاته متوقفة على ثبوت تلك الصفة او على لا ثبوتها لامتناع خلو ذاته عن
احدهما والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على ذلك الغير فذات واجب الوجود متوقفة
على غيره والمتوقف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف ولقائل
ان يقول لا نسلم ان ذاته تعالى متوقفة على ثبوت تلك الصفة او على لا ثبوتها قوله لامتناع
خلو ذاته عن احدهما قلنا لا يلزم من ذلك توقفه او احتياجه الى شيء منهما فان لزوم
شيء لشيء لا يقتضي احتياج الملزوم الى اللازم ولا توقفه عليه فان كل شيء نفرض فان ذات
واجب الوجود يكون اما مع ذلك الشيء او مع عدمه ولا يخلو عن احدهما البتة مع ان ذاته تعالى
لا يتوقف على شيء منهما **قال** وهذه الحجة لا تمشي الا في كون الاضافات ليست
وجودية في الاعيان **اقول** اعلم ان هذا اشارة منه الى الجواب عن سؤال مقدر وتقريره ان
الباري تعالى موجود قبل كل حادث ثم اذا وجد الحادث عرض له كونه موجودا معه ثم يصير
موجودا بعده اذا عرفت هذا فنقول لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون ذاته تعالى
كافية في حصول الاضافة الاولى وهي القبلية والا لتوقف حصولها له على غير ذاته ويلزم
منه المحال المذكور لما ذكرتم ولو كانت كافية لما حدث شيء من الموجودات اصلا
ضرورة كونه تعالى قبل كل شيء وانه محال واما على العبارة الاخرى فنقول ذاته ان كانت

كافية في حصول الاضافة الاولى لزم تحققها لدوام ذاته لكن تحققها يستلزم ان لا يكون
الحادث المعين موجودا اصلا وانه محال وان لم يكن كافية فان كانت كافية في سلبها
وسلبها يستلزم صدق الاضافة الثانية او الثالثة لكن صدق الاضافة الثالثة بدون
صدق الاضافة الثانية محال فصدق الاضافة الثانية مع سلب الاضافة الاولى واجب
في الجملة لوجوب دوام واجب الوجود فنقول اذا كانت ذاته كافية في سلب الاضافة
الاولى كانت كافية في ثبوت الاضافة الثانية ولو كانت كافية في ثبوتها لزم دوام الحادث
المعين لدوام علته وانه محال وان لم يكن كافية لا في ثبوتها ولا في سلبها وذاته متوقفة على
احدهما وهما متوقفان على غير ذاته فلزم توقف ذاته على غيره فالواجب لذاته ممكن
لذاته هذا خلف محال فاجاب الامام عن هذا القول وتوجيهه ان يقال اما على ما ذكره
على الوجه المذكور في الكتاب فلا نسلم ان ذاته لم يكن كافية في الاضافة الاولى يتوقف
حصولها على غير ذاته واما على ما ذكره على الوجه الاخر فلا نسلم ان ذاته ان لم يكن
كافية في ثبوت الاضافة ولا في سلبها كان عروضهما لواجب الوجود بسبب امر غير ذاته وانما
يلزم ذلك ان لو كان لهما حاجة الى العلة وليس كذلك بل القبلية والبعدية والمعية من
الامور الاضافية وهي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج فلا يحتاج الى شيء من العلل
والتغير من احد الاضافات الى الاخرى لا يوجب التغير لا في الذات ولا في الصفات سلمنا
انه ليس كذلك ولقائل ان يقول هذا المنع وارد على كل واحد من الدليلين المذكورين
اما على الاول فلانا لا نسلم ان ذاته تعالى ان لم يكن كافية في حصول صفة من صفاته لافتقرت
تلك الصفة الى غير ذاته وانما يلزم ذلك ان لو افتقرت تلك الصفة الى علة وهو ممنوع لجواز
ان يكون عدمية اللهم الا اذا خص هذا الدليل بالصفات الثبوتية وحينئذ لا يتوجه عليه هذا
المنع واما على الثاني فلانا لا نسلم ان ذاته ان لم يكن كافية لا في ثبوت تلك الصفة ولا في عدمها
كان كل واحد من الثبوت واللاثبوت متوقفا على غير ذاته وانما يلزم ذلك ان لو افتقر
اللاثبوت الى شيء وهو ممنوع ولو خصص بالصفات الثبوتية صار الدليل الاول بعينه ولا ينتج
امتناع التغير في صفاته تعالى لجواز ان يكون ذاته كافية في الصفات الثبوتية لكن لا يكون
كافية في الصفات السلبية فيحصل التغير في الصفات **قال** الواجب لذاته
لا يصح عليه العدم الى آخره **اقول** لو صح العدم على الواجب لذاته لكان لذلك العدم

سبب لامتناع حصول احد طرفي الجائز بدون سبب خارجي واذا كان كذلك فوجود واجب الوجود ان توقف على عدم السبب كان ممكنا لذاته لانا لا نعني بالممكن الا ما يتوقف وجوده على غير ذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف محال وان لم يتوقف على عدم ذلك السبب لزم جواز وجود واجب الوجود عند تحقق سبب عدمه لكن متى تحقق سبب عدمه لزم عدمه لامتناع تخلف المعلول عن العلة فيلزم وجوده وعدمه معا وانه محال ولقائل ان يمنع قوله لو صح العدم عليه لكان لذلك العدم سبب وما ذكره لبيانه انما يصح ان لو كان العدم معللا وهو ممنوع اعلم ان الواجب لذاته لما كان مفسرا بالموجود الذي يمتنع عليه العدم لا حاجة لنا في هذا المطلوب الى هذا الدليل بل يلزم بالضرورة انه لا يصح عليه العدم **قال** الواجب لذاته يجوز ان يعرض له صفات متلازمة لذاته الى اخره **اقول** اختلف العقلاء في ان الواجب لذاته هل يجوز ان يكون له صفة ام لا فذهب الحكماء الى امتناعه لانه لو كان له صفة لكان فاعلها ذاته لما عرفت ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ولا شك ان ذاته قابلة لها فيكون الشيء الواحد بعينه قابلا لشيء بعينه وفاعلا له وهو محال لان الفاعل مفيد والقابل مستفيد والشيء الواحد من الجهة الواحدة يستحيل ان يكون مفيدا ومستفيدا معا وذهب بعضهم الى جوازه لكن منعوا الزيادة على صفة واحدة والا لكان الفاعل الواحد مصدرا لامرين وانه محال لانه اذا صدر عنه الالف مثلا فقد صدر عنه ما ليس ب لكون الالف ليس بالبا واذا صدق انه صدر عنه ما ليس ب فقد صدق انه لم يصدر عنه ب فلو صدر عنه ايضا البا يلزم صدق النقيضين وهو انه صدر عنه البا ولم يصدر عنه البا وانه محال والكلام على هذين الدليلين سياتي فيما بعد وبعضهم قالوا بجوازه وبالزيادة على الصفة الواحدة وعلى هذا يكون الموجب والمستلزم لتلك الصفات هو ذاته المخصوصة لما عرفت انه واجب من جميع الجهات وحينئذ حصل هناك امران الذات والصفات والوجوب الذاتي وهو استحقاق الوجود من ذاته مخصوص بالذات واما الصفات فهي مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير لابد ان يكون ممكنا لذاته والممكن لذاته يستحيل ان يكون واجبا لذاته فالوجوب الذاتي حصة الذات دون الصفات فانها ممكنة مفتقرة الى الذات وهذا معنى قول الامام فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وكذلك الوحدة حصة لتلك الهوية لانا اذا اعتبرنا الذات من حيث هي هي

خواص الممكن لذاته

كانت واحدة واما اذا اعتبرناها مع الصفات لم تكن واحدة بل كثيرة ولا واجبة بل ممكنة ثم ان الامام اشار الى دفع سؤال وهو ان يقال اذا جعلتم الوحدة حصة للذات لم تكن الذات واحدة لانه حينئذ يكون هناك امران احدهما الذات والاخر الوحدة فاجاب بان الوحدة صفة للذات من حيث هي هي لان الوحدة انما عرضت للذات فقط واما اذا اخذناها مع الوحدة لم تكن واحدة بل كثيرة **قال** خواص الممكن لذاته الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال **اقول** الممكن هو الذي اذا فرضه العقل موجودا او معدوما لا يلزم من ذلك الفرض محال من حيث هو هو اي من مجرد ذلك الفرض فقيدناه بالموجود ليخرج عنه الممتنع وهو الذي يكون عدمه ضروريا وبالمعدوم ليخرج عنه الواجب لذاته الذي وجوده ضروري فان فرض الاول موجودا والثاني معدوما يلزم منه المحال واما قيدناه بقولنا من حيث هو هو ليدخل فيه المعلول الذي علم وجوده او سبب وجوده والمعلول الذي علم عدمه او سبب عدمه فان فرض الاول معدوما والثاني موجودا يستلزم المحال لكن لا من حيث هو هو بل بواسطة العلم بوجوده او سبب وجوده والعلم بعدمه او سبب عدمه **قال** فان قيل القول بالامكان ممتنع من وجوه احدها ان وجود السواد مثلا اما ان يكون عين كونه سوادا او غيره الى اخره **اقول** تقرير هذا الشك ان يقال لو كان الامكان عارضا لشيء من الماهيات ولكن مثلا السواد لصح ان يقال السواد يصح ان يكون موجودا والسواد يصح ان يكون معدوما لكن ذلك باطل لان وجود السواد اما ان يكون عين كونه سوادا او امرا زائدا عليه وايما كان امتنع صدق شيء من المقدمتين اما اذا كان الحق هو الاول فلان قولنا السواد يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون معدوما يكون جاريا مجرى قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون معدوما وكل واحد منهما باطل اما الاول فلان قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا قضية موضوعها الموجود ومحمولها قولنا يصح ان يكون موجودا فالموجود الذي هو جزء المحمول ان كان عين الموجود الذي هو الموضوع لزم اسناد الشيء الى نفسه بالامكان وانه محال وان كان غيره لزم الحكم بجواز كون الشيء موجودا مرتين وانه محال واما الثاني وهو قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما فهو ايضا باطل لان معناه ان الموجود يصح ان يتصف بالعدم وكل امر امكن اتصافه بصفة لا بد من جواز تقرره حالة اتصافه بالفعل بتلك الصفة فيلزم جواز تقرر الشيء موجودا

حالة اتصافه بالفعل بالعدم وانه محال بالضرورة وان كان الحق هو الثاني وهو ان يكون وجود
السواد امرا زايدا عليه فالقول بان السواد يصح ان يكون موجودا باطل لان الوجود اذا كان
مغايرا للماهية السواد وموصفة لها فقابليتها له اما ان كانت مشروطة بكونها موجودة او لم يكن
فان كان الاول فالموجود الذي هو شرط القابلية ان كان هذا الوجود لزم كون الشيء مشروطا
بنفسه وانه محال لوجوب تقدم الشرط على المشروط وامتناع تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
لزم كون الشيء موجودا مرتين ولان الكلام في الوجود الثاني كالكلام في الوجود الاول فيلزم
التسلسل وانه محال وان كان الثاني يلزم جواز قيام الموجود بالمعدوم وانه محال وتقرير قوله ولانه
اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهية واما موصوفية
الماهية بالوجود الى اخره ان يقال لو كان الوجود مغايرا لماهية السواد لاستحال عروض
الامكان للسواد لان الامكان لو عرض له فالموصوف بالامكان اما الوجود او الماهية او موصوفية
الماهية بالوجود والكل باطل لان واحدا من هذه الثلاثة اي واحد كان لو اتصف بالامكان
فهو اما ان يكون مفردا او مركبا فان كان مفردا كان معنى الحكم عليه بالامكان ان ذلك الشيء
المفرد يمكن ان يكون ذلك الشيء المفرد ويمكن ان لا يكون ذلك الشيء المفرد وانه باطل
بعين ما ابطلناه في القسم الاول قولنا الموجود يمكن ان يكون موجودا والموجود يمكن ان لا يكون
موجودا وان كان مركبا فهو باطل ايضا لان الامكان حينئذ اما ان يكون صفة لكل واحد من اجزائه
او يكون صفة لبعض اجزائه فقط وكيف كان فالموصوف به اما ان يكون مفردا او مركبا
ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما يكون الموصوف به مفردا وقد ابطلناه وهو فاسد لانا
نقول لم لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية وانما يكون مفردة قوله ولو
كان كذلك لكان معنى الحكم عليها بالامكان ان تلك الماهية المفردة يمكن ان يكون
الماهية المفردة ويمكن ان لا يكون تلك الماهية المفردة قلنا لا نسلم بل يكون معناه
ان تلك الماهية المفردة يمكن ان يكون موجودة في الخارج ويمكن ان لا يكون موجودة فيه
وان جعلنا الموصوف بالامكان هو الوجود كان معنى الحكم عليه بالامكان انه يمكن ان
يحصل للماهية ويمكن ان لا يحصل وان جعلنا الموصوف به موصوفية الماهية بالوجود
كان معنى الحكم عليها بالامكان ان تلك الماهية يمكن ان يصير موصوفة بالوجود ويمكن
ان لا يصير موصوفة به وليس في شيء من هذه الاحكام محال على ان الحق ان كل واحد منها موصوف

بالامكان ثم لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال** وثانيها ان المحكوم
عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما الى اخره **اقول** هذا هو الشبهة
الثانية وتقريرها من وجهين احدهما ان يقال الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما واياما
كان استحال ان يكون ممكنا اما المقدمة الاولى فضرورية واما الثانية فلانه ان
كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لكون الوجود منافيا للعدم واذا لم يقبل العدم
لا يقبل الوجود والعدم فلا يكون ممكنا وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود
لكون العدم منافيا للوجود واذا لم يقبل الوجود لا يقبل العدم والوجود فلا يكون ممكنا فثبت
ان الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم وكل منهما مناف للامكان فالقول بكون الشيء ممكنا
يكون باطلا الوجه الثاني من التقرير ان يقال الشيء اما ان يكون سبب وجوده حاضرا
او لا يكون واياما كان امتنع الحكم عليه بالامكان اما اذا كان الواقع هو الاول فلانه حينئذ
يكون وجوده واجبا لما ثبت من امتناع تخلف المعلول عن العلة فاذا وجب وجوده لم يكن
ممكنا وان كان الواقع هو الثاني امتنع وجوده لامتناع حصول ما هو بالعلة بدون العلة واذا
امتنع وجوده لا يكون ايضا ممكنا فثبت ان القول بالامكان على كل واحد من التقديرين محال
والواقع احد التقديرين فيكون القول بالامكان محالا جزما **قال** وثالثها هو ان
الشيء لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفا عدميا او وجوديا الى اخره **اقول** هذا
هو الشبهة الثالثة وتقريرها ان يقال لو كان الشيء ممكنا فامكانه اما ان يكون وصفا عدميا او
وصفا وجوديا والقسمان باطلان فبطل القول بكون الشيء ممكنا وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
وصفا عدميا لانه نقيض اللاامكان واللاامكان عدمي لانه يصح حمله على الممتنع الذي هو نفي
محض اذ يصح ان يقال الممتنع ليس بممكن والمحمول على المعدوم معدوم والا لزم قيام الموجود بالمعدوم
وانه محال واذا كان اللاامكان عدميا كان الامكان وجوديا لوجوب ثبوت احد النقيضين
وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون وصفا وجوديا لوجهين احدهما هو انه لو كان كذلك لكان
مساويا لسائر الموجودات في كونه موجودا ومخالفا لها بحقيقته المخصوصة وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فحقيقته مغايرة لوجوده واتصاف ماهيته بوجوده اما ان يكون واجبا
او ممكنا والاول محال لانه حينئذ يصير الامكان موجودا واجبا لذاته ولو كان كذلك كان
الممكن الموصوف به ايضا موجودا والا لزم قيام الصفة الوجودية بالعدم وانه محال واذا

كان الممكن موجودا وهو شرط لقيام الامكان الذي هو واجب لذاته وكل ما كان شرطا
لوجوب ما هو واجب لذاته كان اولى ان يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته
هذا خلف والثاني ايضا محال لان اتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الامكان لزم ان
يكون للامكان امكان آخر زائد عليه وللامكان مكانه امكان اخر ولزم التسلسل وانه محال
الوجه الثاني هو ان الامكان لو كان وصفا وجوديا وهو حاصل للحادث قبل وجوده لان الحادث
الذي ما وجد بعد يصح اتصافه بالامكان ولو كان كذلك لزم اتصاف الشيء حال عدمه بصفة
وجودية وذلك محال قال لا يقال الجواب عن الاشكال الاول ان ذلك انما
توجه على من يقول الشيء حال وجوده ممكن الوجود وحال عدمه ممكن العدم الى اخره اقول اعلم
ان هذا السؤال انما اورد على بعض الحكما زعم ان معنى قولنا للشيء انه ممكن الوجود والعدم ليس هو
بالقياس الى الزمان الحاضر بل بالقياس الى الزمان المستقبل فاذا قلنا للموجود انه ممكن
عدمه او للمعدوم انه ممكن وجوده معناه ان الموجود في الحال يمكن ان يصير معدوما في الزمان
المستقبل والمعدوم في الحال يمكن ان يصير موجودا في الزمان المستقبل وعلى هذا لا يتوجه ما
ذكرتموه من الاشكال لانا نختار ان وجود السواد شرط للسواد قوله لو كان كذلك كان قولنا
السواد يصح ان يكون معدوما نازلا منزلة قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما وانه محال
قلنا لا نسلم استحالة ذلك بالنسبة الى الزمان المستقبل فان الموجود في الحال لا يمتنع
ان يصير معدوما في ثاني الحال وهذا هو المراد لا ان الموجود في الحال يصح ان يكون معدوما في ذلك
الحال حتى يلزم الوجود والعدم في شيء واحد قال وعن الثاني انه لا يلزم من صدق
قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية التي هي احد
اجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم اقول تقرير هذا الجواب ان يقال لم قلتم بان الماهية
اذا لم تقبل العدم بشرط الوجود والوجود بشرط العدم لا يكون هي من حيث هي تلك الماهية قابلة
فان كون الشيء ممكنا معناه انه يقبل الوجود والعدم كل منهما بدلا عن الاخر ومن البين ان ما
ذكرتموه لا يبطل ذلك وهذا هو المراد مما ذكره الامام في الجواب اذ لا يلزم من عدم قبول المجموع
لشيء عدم قبول كل جزء منه لذلك الشيء ونظائره كثيرة وهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه المحققون
في دفع هذه الشبهة قال وعن الثالث ان الامكان وصف ثابت في الذهن لا يحقق
له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتموه اقول تقرير هذا الجواب ان يقال

ان يقال اي شيء تعني بقولك الامكان اما ان يكون وجوديا او عدميا ان عنيت به الموجود
باحد الوجودين اعني الخارجي والذهني فنختار انه موجود في الذهن قوله لو كان كذلك
لكان مساويا لسائر الموجودات في الوجود ممنوع لان الموجود في الذهن فقط لا يشارك
الموجود في الخارج في الوجود وان عنيت به الموجود في الخارج فنختار انه ليس بموجود في
الخارج اما قوله الامكان عدمي في الخارج فيكون هو وجوديا فيه لان احد النقيضين لا
بد ان يكون وجوديا في الخارج فقد عرفت ما فيه غير مرة لا يقال المراد هو القسم
الاول وبطل كل واحد من شقي الترديد اما بطلان كون الامكان موجودا في الخارج فلما
مر واما بطلان كونه موجودا في الذهن فلانه لو كان كذلك لكان مساويا لسائر الموجودات
الذهنية في الوجود الذهني ومخالفا لها في الخصوصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فوجوده الذهني مغاير لماهيته المخصوصة فاتصاف ماهيته بوجوده الذهني ان كان واجبا
كان الامكان واجبا لذاته وان كان ممكنا كان له امكان اخر ويتسلسل واما ابطال الشق
الثاني من الترديد فلما مر من وجوب وجوده في الخارج لانا نقول لم قلتم بان وجوب
اتصاف الامكان بالوجود الذهني محال قوله لو كان كذلك لكان الامكان واجبا لذاته
قلنا نعم ولكن في الذهن ولا نسلم استحالة ذلك لان معناه ان الماهية الحاصلة في
الذهن يجب ان يكون حاصلة فيه قال لانا نجيب عن الاول بوجهين الاول
ان القول بالامكان الاستقبالي محال الى اخره اقول تقرير هذا الجواب ان يقال القول
بالامكان الاستقبالي لا يحقق ولا يعقل الا بالقول بالامكان الحالي وقد بينا فساد الثاني
فكذا الاول بيان ذلك انا اذا قلنا للشيء الموجود في الحال انه يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال
كان له مفهومان احدهما ان يكون المراد منه ان الامكان حاصل في الحال بالنسبة الى الاستقبال
والثاني ان يكون المراد منه ان الامكان لا يحصل ايضا في الحال بل انما يحصل في الاستقبال والاول
باطل لان حصول الشيء في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال فان حصول الموصوف بكونه
في الاستقبال لا بد فيه من الاستقبال وحصول الاستقبال في الحال محال لان الحال عبارة عن زمان
وجد ولم يعدم بعد والاستقبال عبارة عن زمان يتوقع حصوله ولم يحصل بعد وبين هذين المفهومين
تناف وتضاد فاستحال حصول احدهما في الاخر ومع الاخر واذا كان حصول الاستقبال في
الحال محالا والموقوف على المحال محال فالشيء المشروط حصوله في الاستقبال يستحيل الحصول في الحال

واذا كان كذلك امتنع الحكم عليه بالامكان لاستحالة كون الشيء محكوما عليه بالامتناع
والامكان معا والثاني وهو ان يكون الامكان لا يحصل الا عند الاستقبال فهو ايضا باطل
لافضائه الى القول بالامكان الحالي لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا وحينئذ صار
ما كان محكوما عليه بالامكان الاستقبالي محكوما عليه بالامكان الحالي ولما كان الاول
محالا والثاني يقتضي القول بالامكان الحالي ظهر ان القول بالامكان الاستقبالي لا يتحقق
الا بالقول بالامكان الحالي والقول بالامكان الحالي محال لما مر من الاشكالات فكذا
القول بالامكان الاستقبالي قال فان قلت انه وان كان بهذا الشرط
ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال الى اخره اقول تقريره ان يقال
لم قلتم بان العدم في الحال بشرط حصول الاستقبال في الحال اذا كان محالا كان العدم
في الاستقبال محالا ونحن انما ادعينا امكان العدم في الاستقبال لا في الحال بشرط
حصول الاستقبال في الحال اجاب الامام عنه بان امكان العدم في الاستقبال لو كان
حاصلا في الحال يلزم حصول النسبة بدون احد المنتسبين لان الاستقبال غير حاصل في
الحال وانه محال ضرورة ان النسبة بين الامرين لا يتحقق الا عند تحقق كل واحد من ذينك
الامرين وهذا الجواب فيه نظر لانا لا نسلم ان النسبة بين الشيئين لا يتحقق الا عند كل
واحد من ذينك الشيئين ان ادعى ذلك في الخارج فان الموجود المعين بشرط سبق العدم
عليه امكانه حاصل في الازل بالنسبة الى لا يزال مع ان حصول لا يزال في الازل محال
وان ادعى ذلك في الذهن فمسلم والامر كذلك هنا لان الاستقبال حاصل في الذهن
قال سلمنا الامكان الاستقبالي الى اخره اقول هذا هو الوجه الثاني
وتقريره ان يقال وان سلمنا الامكان الاستقبالي لكن بما ذكرنا من الاشكال لا يندفع بهذا
لانا اذا قلنا للموجود في الحال انه يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال كان ذلك
حكما على معينه بامكان صيرورته معدومة في الاستقبال لكن المحكوم عليه بصفة لا بد
من تقرره مع تلك الصفة فلو كان الوجود نفس هويته كان ذلك حكما على الموجود في
الحال بانه يمكن اتصافه بالعدم فيكون الموجود جائز الاتصاف بالعدم وانه محال فلم ان
الاشكالات المذكورات في الامكان الاستقبالي ايضا وللقائل ان يقول لا نسلم
ان المحكوم عليه بصفة لا بد من تقرره مع تلك الصفة مطلقا وانما يلزم ذلك ان لو

كانت تلك الصفة وجودية اما اذا كانت اعتبارا عقليا فلا وههنا كذلك لان
امكان صيرورة الموجود معدوما في الاستقبال امر غير حقيقي بل هو اعتبار عقلي لا
تحقق له في الخارج لم قلتم بانه ليس كذلك قال وعن الثاني ان شرط كون
الشيء قابلا للشيء كون القابل خاليا عما هو في المقبول الى اخره اقول تقرير هذا الجواب
ان يقال لما كان الوجود والعدم كل منهما منافيا للامكان الذاتي وسلمتم ان الماهية لا تخلو
عن واحد منهما لامتناع خلو الشيء عن الوجود والعدم معا فالمنافي للامكان لازم
للماهية فلا تكون الماهية ممكنة اي قابلة للوجود والعدم لان من شرط كون الشيء قابلا
للشيء ان يكون القابل خاليا عما هو في المقبول وللقائل ان يقول لا نسلم ان من شرط
كون الشيء قابلا للشيء خلو القابل عما هو في المقبول بل حصول المقبول مشروط بخلو القابل
عما هو في قابليته لذلك فان الماهية لذاتها موصوفة بقابلية اتصافها بالوجود والعدم كل
واحد منهما بدلا عن الاخر والا لزم انقلاب الشيء من امتناع الاتصاف بالشيء الى امكان
الاتصاف به وذلك قلب الحقائق واذا كانت كذلك كانت القابلية من لوازم ذاتها
غير مشروطة بشيء اصلا قال وعن الثالث ان حكم الذهن بالامكان اما ان
يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون الى اخره اقول تقرير هذا الجواب ان يقال
الحكم بان الامكان وصف ثابت في الذهن باطل لانه ان كان مطابقا للخارج كان الامكان
ثابتا في الخارج ويعود الاشكال المذكور وان لم يكن مطابقا كان كذبا وجهلا فثبت ان
هذا الحكم باطل وهذا الجواب فيه نظر لانا لا نسلم انه ان لم يكن مطابقا للخارج على
معنى ان الامكان لا يكون ثابتا في الخارج وكذا الحدوث والثبوت وغير ذلك من
الامور الاعتبارية العقلية كان كذبا وجهلا فان العقل يحكم بان الممتنع ثابت في
الذهن مع انه غير مطابق للخارج بهذا التفسير اذ ليس لها تحقق في الخارج وهو
حق وصدق نعم لو حكم العقل بثبوت الشيء في الذهن ولا يكون ثابتا في الذهن او
ثبوت الشيء في الخارج ولا يكون ثابتا فيه كان ذلك كذبا وجهلا قال ولان
امكان الشيء وصف للشيء الى اخره اقول هذا هو الجواب الثاني عن هذا السؤال وتقريره
ان يقال امكان الشيء استحال حصوله في الذهن لان الامكان صفة للممكن بدليل
صدقه عليه والممكن مغاير للذهن فلو حصل الامكان في الذهن لزم قيام صفة الشيء بغيره

ذلك الشيء وانه محال بالضرورة ولقائل ان يقول لا نسلم صدق هذه الشرطية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الممكن الذي الامكان صفة له حاصلا ايضا في الذهن اما اذا كان هو ايضا في الذهن كان الامكان قائما بما هو قائم بالذهن فيكون صفة الشيء قائمة بذلك الشيء لا لغيره الذي هو محال قال الا ان يقال المراد من قولنا امكان الشيء حاصل في الذهن الى اخره اقول هذا جواب بعض المتكلمين عما ذكره الامام وتقريره ان يقال ما ذكرتموه من اعادة الاشكال والكذب والجهل انما يلزم ان لو لم يكن المراد من قولنا امكان الشيء حاصل في الذهن وهو ان العلم بالامكان حاصل في الذهن والمراد ذلك وحينئذ لا يتوجه ما ذكرتموه اجاب الامام عنه بقوله وهو حق لكنه لا يندفع السؤال معناه ان ما ذكرتموه من ان العلم بامكان الشيء حاصل في الذهن كلام حق لكن لا يندفع به ما ذكرناه من السؤال لان بحثنا انما وقع في ان الامكان هل له ثبوت في الذهن ام لا لا ان العلم به هل هو كذلك ام لا وحينئذ يعود ما ذكرناه من ان الامكان وجودي او عدمي الى اخرها مر والامام ما تعرض للجواب عن هذه الشكوك بل اقتصر على ان كون الماهيات المعينة ممكنة امر ضروري لا يبطل بما ذكرتموه لانه تشكيك في الضروريات والضروريات لا يحصل الشك فيها بسبب ايراد الشكوك عليها وانت بعد احاطتك بما ذكرناه خبير بحل كلها وايراد المنع على مقدماتها الفاسدة

قال الممكن لا يوجد ولا يعدم الا لسبب منفصل الى اخره اقول اختلف العلماء في ان هذه المسئلة هل هي بديهية ام محتاجة الى البرهان اكثر المحققين ذهبوا الى انها قضية بديهية لا يمكن ذكر البرهان عليها وقال بعضهم انها برهانية اما الفريق الاول فذكروا لبيان كونها بديهية ان طرفي الوجود والعدم لما استويا بالنسبة اليه استحال ان يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح خارجي والعلم به ضروري مركوز في بداية العقول فان كفتي الميزان لو استويا وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى من غير مرجح علم كل عاقل بالبديهة بطلان ذلك القول فكذا فيما نحن فيه قال فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترجيح الا لمرجح الى اخره اقول بعض الملاحدة زعم ان الامكان لا يوجب الحاجة الى المؤثر متمسكا بما ذكره الامام لانهم قالوا العلم بان الشيء اذا كان نسبة الوجود اليه كنسبة العدم اليه لا يترجح احدهما على الاخر

الا لمرجح اما ان يدعوا كونه اوليا او نظريا والاول باطل لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى في قوة القضية الثانية وتحقق التفاوت بينهما يدل على تطرق الاحتمال الى القضية الاولى بوجه ما ومع قيام الاحتمال ولو على ابعد الوجوه لا يبقى الجزم اليقيني بها وعند انتفاء الجزم استحال ان ان يقال انه اولي وايضا فان بعض العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن مرجح في مواضع منها ان الله تعالى اوجد العالم في وقت مخصوص دون ساير الاوقات وخصص بعض الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير مرجح ومنها ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا حضر عنده رغيفين متساويين والعطشان من قدحين متساويين فانه يختار احدهما على احدهما من غير مرجح ومنها ان الذوات عند بعض الناس متساوية مع اختصاص بعضها بصفة معينة دون ساير الصفات لا لامر يوجب ذلك ولان الامكان لو اقتضى الحاجة الى المؤثر بالضرورة لكان العلم باحتياج الباقي الى المؤثر ضروريا لكونه ممكنا والتالي باطل لان العقلاء اختلفوا فيه فبعضهم ذهبوا الى استحالة ذلك لكونه تحصيلا للحاصل واذا كان وقوع احد طرفي الممكن من غير مرجح امرا ذهب اليه اكثر العقلاء فكيف يمكن دعوى الضرورة في امتناعه واما الثاني وهو ادعاء ان هذه القضية برهانية فلان البرهان قال سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه معارض بامور الى اخره اقول تقرير هذا الشك ان يقال لو افتقر الممكن الى المؤثر فاما ان يؤثر المؤثر فيه او لا يؤثر والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو اثر فيه فمؤثريته في ذلك الاثر اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والاول محال لان وجوده اما في الذهن فقط او فيه وفي الخارج ايضا والاول محال لان الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج كان جهلا كمن اعتقد ان العالم قديم مع انه في نفس الامر لا يكون كذلك كان ذلك الاعتقاد جهلا فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق لما في الخارج كان ذلك الحكم جهلا ولكنا فلا يكون الشيء مؤثرا في نفسه وقد فرضناه مؤثرا هذا خلف واما الثاني وهو ان يكون للمؤثرية ثبوت في الخارج ايضا فهو محال ايضا لان المؤثرية حينئذ اما ان يكون نفس المؤثر او نفس الاثر كما ذهب اليه المتكلمون فانهم قالوا لا معنى لكون الشيء مؤثرا في شيء الا تحقق ذات المؤثر وذات الاثر واما ان يكون امرا زائدا عليهما كما ذهب اليه الحكماء حيث

اثبتوا المؤثرية وصفا مغايرا لذات المؤثر والاثر وسموها بمقولة الفعل والانفعال
والاولان باطلان اما اولا فلانا نعقل ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك في كون
ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما انا نعقل قدرة الله تعالى والعالم ونشك ان العالم
اثر لتلك القدرة ام لا وكذلك اذا علمنا حقيقة واجب الوجود وحقيقة العقل والجسم
نشك ان واجب الوجود هل هو علة للعقل والجسم ام لا الا ببرهان منفصل والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فاذن مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم وتاثير واجب الوجود في حقيقة
العقل والجسم امر زائد على الاثر والمؤثر واما ثانيا فلان مؤثرية الشيء في الشيء كمؤثرية
القدرة في العالم نسبة مخصوصة بين المؤثر والاثر والنسبة بين المنتسبين موقوف تحققها
على تحقق كل واحد من المنتسبين والمتوقف على الامرين مغاير لكل منهما فمؤثرية احدهما في
الاخر مغايرة لذات كل واحد منهما والثالث وهو ان يكون المؤثرية امرا زائدا على
ذات المؤثر والاثر فهو ايضا باطل لانه حينئذ اما ان يكون من العوارض اي يكون صفة
عارضة لذلك المؤثر او يكون موجودا قائما بنفسه اي يكون جوهرا والاول محال لانه لو
كان كذلك لكانت ممكنة لذاتها مفتقرة الى مؤثر اخر فمؤثرية ذلك المؤثر فيها حينئذ
تكون زائدة عليها ولزم التسلسل وانه محال لانا نقول لا نسلم امتناع التسلسل لانا نقول
المدعى امتناع اللازم واللازم ههنا ليس هو التسلسل لان التسلسل انما يعقل اذا كان هناك
امور متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي ان يكون كل واحد منها متلوا لصاحبه وانما
يكون متلوا لصاحبه ان لو لم يكن بينه وبين صاحبه واسطة واللازم ههنا ليس كذلك لان
اللازم ههنا امور غير متناهية بين كل اثنين واسطة ومتى تاخر المتلوية التالي فالحاصل ان
ههنا امورا غير متناهية بين كل اثنين منها ايضا امور غير متناهية وذلك يستلزم انحصار
ما لا يتناهى بين طرفين حاصرين وهو محال بالضرورة باباء العقل السليم والطبع المستقيم
سوا كان التسلسل محالا او ممكنا والثاني وهو ان يكون المؤثرية موجودا قائما بنفسه فهو
محال لان مؤثرية الشيء في غيره نسبة بين ذلك المؤثر والاثر والنسبة بين الشيئين صفة
اضافية والصفة الاضافية استحال ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولئن سلمنا صحة كونها
جوهرا فنقول اذا كانت المؤثرية جوهرا قائما بنفسه فالمؤثر في وجود الممكن الذي هو
الاثر اما الجوهر الاول وهو الذي فرضناه مؤثرا او الجوهر الثاني وهو المؤثرية .

او المجموع المركب منهما وعلى كل واحد من التقادير فمؤثرية المؤثر في الاثر تكون امرا زائدا
عليها ولزم التسلسل وانه محال والامر الثاني وهو ان يكون المؤثرية امرا عدميا فهو ايضا
محال لانها نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم اذ يصح ان يقال المعدوم ليس
بمؤثر والمحمول على الامر العدمي يجب ان يكون عدميا والا لزم قيام الموجود بالمعدوم
وانه محال واذا كانت اللامؤثرية عدمية كانت المؤثرية وجودية لان احد النقيضين
لا بد ان يكون وجوديا والقسم الثاني وهو ان لا يؤثر المؤثر في الممكن فهو ايضا باطل لانه حينئذ
لا يكون شيء من افراد الممكن موجودا اذ وجود الممكن بدون تاثير المؤثر فيه محال لكن
التالي محال بالضرورة لانا نعلم بالضرورة وجود ممكن ما والحس يشهد بذلك ايضا
قال وبانها ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه
الى اخره اقول هذه هو الشبهة الثانية وتقريرها ان يقال لو اثر شيء في شيء فتاثيره فيه اما
ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان فبطل القول بالتاثير اما بطلان
الاول فلان التاثير حال وجود الاثر يقتضي ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وانه محال واما
بطلان الثاني فلان حال عدم الاثر لا اثر واذا لم يكن الاثر موجودا لا يكون التاثير
موجودا لان التاثير ان كان نفس حصول الاثر عن المؤثر فظاهر لانه حينئذ لا يكون الاثر
موجودا لا يكون تاثير المؤثر في الاثر موجودا وان كان التاثير مغايرا لحصول الاثر
عن ذات المؤثر فحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا ويعود جميع ما ذكرناه
في القسم الاول من الوجه الاول قال وبانها ان المؤثر اما ان يكون تاثيره
في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود الى اخره اقول هذه هي الشبهة
الثالثة وتقريرها ان يقال لو اثر شيء في شيء فاما ان يكون تاثيره في الماهية او في الوجود
او في اتصاف الماهية بالوجود او في امر رابع مغاير لهذه الامور والاقسام باسرها
باطلة اما القسم الاول فلان كل ما كان بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير فلو كان كون
كون السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وانه محال
لان السواد يستحيل ان لا يكون سوادا ثم ان الامام سال عنه بقوله لا يقال نحن
لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بانه ليس بسواد بل نقول ينفي السواد ولا
يبقى وتقريره ان يقال لا نسلم ان كون السواد سوادا لو كان بالغير لزم ان يكون .

السواد حال كونه سوادا غير سواد عند عدم ذلك الغير بل عند عدم ذلك الغير
يرتفع السواد عن الخارج وفيه نظر واجاب عنه بقوله لانا نقول اذا قلنا نفي السواد
ولا نعني بهذه قضية ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة والموضوع لا بد من تقرره
حال الحكم لحصول ذلك المحمول له او سلبه عنه فاذا قلنا السواد نفي فالموضوع هو
السواد فلا بد ان يكون السواد متقررا حال ذلك الفنا واذا كان الفاني هو السواد
ايضا لزم ان لا يكون السواد متقررا في هذه الحالة فلزم صدق قولنا السواد معدوم
فيكون السواد متقررا وغير متقرر وذلك محال وهذا في غاية الضعف اما اولا فلانه
كلام على مستند المنع وهو غير مرضي عند اهل النظر واما ثانيا فلانا بعد التجاوز عن
ذلك لا نسلم ان المحكوم عليه لا بد من تقرره في الخارج حال الحكم عليه فانا نحكم على
الممتنع بانه لا ثبوت له في الخارج وعلى شريك الله تعالى بانه ليس بموجود في الخارج مع انه
ليس لشيء من موضوعي هاتين القضيتين وجود في الخارج نعم لو اراد ان الموضوع يجب
ان يكون متحققا في الذهن حال الحكم عليه حكما ايجابيا او سلبيا فهو حق والامر ههنا
كذلك لان السواد حال الحكم عليه بالفنا عن الخارج متصور في الذهن ولا يلزم من
ذلك محال لان الموجود في الذهن جاز الحكم عليه بانه معدوم في الخارج اما القسم الثاني
وهو ان يقال المؤثر اثر في وجود تلك الماهية فهو ايضا باطل والا لزم ان لا يبقى في الوجود
وجود عند عدم ذلك الغير وذلك التاثير وهو محال على ما مر تقريره في القسم الاول وفيه ما
مر واما القسم الثالث وهو ان يقال المؤثر اثر في موصوفية الماهية بالوجود فهو ايضا باطل
اما اولا فلان موصوفية الماهية بالوجود ليست امرا وجوديا ومتى كانت كذلك لم تكن
بها حاجة الى المؤثر اما المقدمة الاولى فلانها لو كانت وجودية لم تكن جوهرا قائما
بنفسه لانها نسبة واضافة بين الماهية والوجود والنسب والاضافات استحال قيامها بنفسها
بل يكون صفة قائمة بالماهية واتصاف الماهية بها ايضا صفة اخرى زائدة عليهما ولزم
التسلسل واما المقدمة الثانية فظاهرة واما ثانيا فلانا وان سلمنا ان الموصوفية صفة
ثبوتية لكن استحال تاثير المؤثر فيها لان المؤثر لو اثر فيها فاما ان يؤثر في ماهيتها او في
وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود جميع ما ذكرناه من التقسيم المتقدم واما
القسم الرابع وهو ان يكون تاثيره في امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة فهو ايضا باطل

لانا ننقل الكلام اليه فنقول تاثيره اما ان يكون في ماهيته او في وجوده او في اتصاف
ماهيته بوجوده فالاقسام باسرها باطلة على الوجه الذي مر قال ورابعها
لو افتقر رجحان احد طرفي الممكن على الاخر الى المرجح لافتقر ترجح العدم على الوجود الى
المرجح لكن ذلك محال اقول هذا هو الشبهة الرابعة وتقريرها ان نقول لو كان
الامكان محوجا الى العلة لافتقر الممكن في ترجح احد طرفيه على الاخر الى المرجح ولو كان
كذلك لافتقر ترجح العدم على الوجود الى المرجح والعلم بهذه الشرطية ضروري لكن
التالي محال لان طرف العدم لو كان بالمؤثر فاما ان يصدر عن المؤثر فيه اثر او لم يصدر منه شيء
اصلا والاول محال والا لكان ذلك الاثر زائدا للعدم السابق ورافع العدم وجود فاثره
وجود لا عدم وقد فرضناه عدما هذا خلف والثاني ايضا محال لانه حينئذ لا يكون المؤثر مؤثرا
لان المؤثر لا بد له من اثر وقد فرض كذلك هذا خلف قال والجواب ان تلك القضية
بديهية والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات في العقل محال اقول الامام لما فرغ من
تقرير الشك وايراد المعارضات شرع في الجواب وقال اما الجواب عما ذكروه اولا فحاصله ان هذه
القضية وهي قولنا ان الطرفين لما استويا بالنسبة الى ماهية الممكن استحال حصول احدهما الا لمرجح
قضية بديهية قوله لو كان كذلك لما كان بينها وبين سائر البديهيات تفاوت في العقل قلنا لا نم
ولم قلتم بان التفاوت بينها وبين غيرها من القضايا البديهية ولئن فان عندنا لا فرق بينها وبين
غيرها البتة ولئن سلمنا وقوع التفاوت ولكن لم قلتم بان التفاوت في البديهيات غير جائز
وقوله اكثر العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب قلنا نعم ولما التزموا ذلك وليس كل ما يلتزم
انسان يكون قائلا به ولئن سلمنا انها غير بديهية لكن البرهان على صحتها ظاهر لان احد
طرفي الممكن بالمرجح لم يوجد لما ساوى وذلك الوجوب امر حصل بعد ان لم يكن فيكون وصفا
وجوديا والا لجاز ان يكون العلم الحاصل بعد عدمه والحركة بعد السكون عدميا واذا
كان وجوديا لا بد له من موصوف موجود لما مر وذلك ليس هو ماهية الممكن لانها قبل وجودها
معدومة فلا بد من شيء اخر يعرض له ذلك الوجوب بالنسبة الى ماهية الممكن وذلك هو المؤثر
وفي هذا الجواب نظر لانا لا نسلم ان الممكن ما لم يجب لم يوجد فان القائلين بالبخت والاتفاق
زعموا ان نسبة الوجود الى ماهية الممكن كنسبة العدم اليها مع ان كل واحد من طرفيها
يحصل بدلا عن الاخر على سبيل الاتفاق والبخت ولئن سلمنا لكن لا نسلم كون الوجوب وجوديا

قوله حصل بعد ان لم يكن قلنا لا نسلم امتناع ذلك كونه وجوديا وما ذكرتموه من حدث
العلم والحركة نمنع لزومه وما الدليل عليه ثم البرهان على انه لا يجوز ان يكون وجوديا هو
انه لو كان وجوديا لكان صفة لغيره فيكون ممكنا لافتقاره الى موصوفه فلا يوجد الا
بوجوب اخر وكذا الكلام في ذلك الوجوب الثاني فيتسلسل وانه محال ولئن سلمنا ذلك لكن
قيامه بغير الممكن محال لان الوجوب والرجحان من صفات الممكن وقيام صفة الشيء بغيره
من الاستحالة قوله لو كانت هذه القضية ضرورية لكان العلم باحتياج الباقي الى
المؤثر ضروريا قلنا نعم والامر كذلك فان من جرد النظر اليه علم احتياجه الى المؤثر
بالضرورة قال واما المعارضة الاولى فمدفوعة الى اخره اقول هذا
الكلام ظاهر لكنه ليس حلا للمغالطة والشبهة المذكورة بل حلها ان يقول لم لا يجوز ان
تكون المؤثرية ثابتة في الذهن دون الخارج قوله الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا
للخارج كان جهلا قلنا لا نسلم وانما يكون جهلا ان لو حكمنا بثبوتها في الخارج اما اذا حكمنا
بثبوتها في الذهن فقط فعدم ثبوتها في الخارج لا يقتضي كون ذلك الحكم جهلا وقد مر مثل هذا غير
مرة ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان تكون موجودة في الخارج قوله لو كانت موجودة
في الخارج فاما ان يكون عبارة عن ذات المؤثر والاثر او مغايرة لهما قلنا لم لا يجوز ان
يكون عبارة عن ذات المؤثر والاثر قوله لانا نعقل ذات المؤثر والاثر مع الشك في كون
ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله تعالى لكنا لا نعلم ان المؤثر
فيه قدرة الله تعالى قلنا لا نسلم فان عند الحكماء الباري تعالى علة لذاته ويستوجب
تصور العلة بدون تصور المعلول واذا كان كذلك فلا يصح ان يقال انا نعلم حقيقة الله
تعالى وحقيقة العالم مع الشك في انه هل هو مؤثر في العالم ام لا ولئن سلمنا عند المتكلمين فلان
الامكان من لوازم ذات العالم والعلم بالملزوم علة للعلم باللازم القريب فاذا علمنا
ذات الله تعالى وذات العالم علمنا ان العالم ممكن واذا علمنا امكانه علمنا ان له مؤثرا
لكون الامكان محوجا الى الافتقار الى المؤثر وحينئذ لا يصح ان يقال نعلم حقيقة العالم
ولا نعلم ان غيره اثر فيه هكذا ذكره بعض الفضلاء وفيه نظر لان من شرط مستند المنع ان
يكون صدقه منافيا لصدق الممنوع ولا منافاة بين ان يكون المؤثرية نفس المؤثر او الاثر وبين
استلزام العلم بالمؤثر العلم بالاثر ولا بينه وبين استلزام العلم بالاثر احتياجه الى المؤثر .

واذا كان كذلك فالاختصار على المنع وترك التعرض للمستند اولى اللهم الا ان يقال
ليس من شرط المستند ما ذكرتموه بل من شرطه ان يكون منافيا للمقدمة الممنوعة والامر
هنا كذلك قوله في الوجه الثاني مؤثرية الشيء في الشيء نسبة مخصوصة بين المؤثر والاثر
قلنا لا نسلم فان المتكلمين يقولون المؤثرية عبارة عن ذات الاثر والحكما يقولون
عبارة عن ذات المؤثر والاثر ويعرض لها نسبة واضافة بمقايسة احدهما الى الاخر فاذن
الاضافة عارضة للمؤثرية لا انها نفس الاضافة ولم قلتم بانه ليس كذلك ولان كل ما لا
يعقل الا اذا كان له متعلق لو كان اضافيا لكان العلم ايضا صفة اضافية لانه لا يعقل
الا وان يكون له معلوم والثاني باطل لان العقلاء باسرهم اتفقوا على انه صفة حقيقية
عرضت لها النسبة والاضافة فان منع مانع ذلك تركناه واقتصرنا على المطالبة المذكورة
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المؤثرية امرا زايدا على ذات المؤثر والاثر قوله
لو كان كذلك فاما ان يكون من العوارض او موجودا قائما بنفسه قلنا لم لا يجوز ان
يكون من العوارض قوله لانها حينئذ يكون ممكنة مفتقرة الى مؤثر اخر ومؤثريته يكون
زايدة عليها ولزم التسلسل قلنا لا نسلم افتقارها الى المؤثر وانما يلزم ذلك ان لو لم
يكن قديمة فانها لو كانت قديمة استغنت عن المؤثر لان علة الحاجة الحدوث لا الامكان
ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان مؤثرية المؤثر فيها يكون زايدة عليها ولم لا يجوز ان يكون
تلك المؤثرية نفس المؤثر والاثر او نفس احدهما ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون
المؤثرية امرا عدميا قوله لانه نقيض اللامؤثرية وهي عدمية فيكون المؤثرية وجودية
لان احد النقيضين يجب ان يكون وجوديا قلنا قد مر الجواب عن هذا غير مرة قال
واما المعارضة الثانية فهي كذلك ايضا الى اخره اقول معنى الكتاب ظاهر لكنه
ليس نقضا للمقدمة الفاسدة من الشبهة فلا يكون حلا بل الطريق في حله ان يقال
لم قلتم بان القول بحالة الوجود محال قوله لانه يكون تحصيلا للحاصل قلنا ان عنيت
تحصيل الحاصل ان المؤثر يعطيه وجودا اخر حتى يكون موجودا مرتين فلا نسلم ان
الاثر لو كان حالة الوجود يلزم تحصيل الحاصل وان عنيت به صيرورته موجودا
واتفاق ذلك الوجود في الزمان الثاني فهو مسلم ولم قلتم بان ذلك محال وان عنيت
به امرا ثالثا فلا بد من تصويره قال واما المعارضة الثالثة فهي ايضا كذلك

لا

آخره **اقول** هذه المعارضة ايضا ظاهرة وحل الشبهة بالسؤال الذي ذكره الامام عليها ونحن قررناها وبعد احاطتك بحل الشبهة علمت ان قول الامام للقادحين في البديهيات ان تقولوا لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان نتيجته باطلة لزم تطرق القدح الى البديهيات لا يتوجه البتة **قال** واما المعارضة الرابعة فمد فوعة لان العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان الى آخره **اقول** هذا الجواب اشارة الى منع الشرطية القائلة بان الممكن لو افتقر في ترجح الوجود الى المؤثر لافتقر في ترجح العدم اليه وقال انما يلزم ذلك ان لو امكن وصف العدم الذي هو نفي محض بالرجحان وهو ممنوع فان الرجحان امر وجودي فاستحال اتصاف العدم به ولان طرف العدم لو افتقر الى المؤثر لاتصف العدم بالمعلولية وانه ايضا محال لكون المعلولية صفة وجودية اقول انما يلزم صدق هذه الشرطية ان لو جعلنا الامكان علة للحاجة مطلقا ونحن لا نقول ذلك بل نقول الامكان علة لاحتياج وجود الممكن الى المؤثر ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الاعدام ايضا على العدم بالقدرة كما ذهب اليه القاضي ابو بكر او نقول عدم المعلول يكون لعدم العلة الوجودية التي تقتضي طرف الوجود فان العدم وان كان في كونه معللا بالامر الوجودي بطل لكن جاز ان يكون العدم معللا بالعدم وما قال من ان العلية والمعلولية من الصفات الوجودية محتجا بان اللاعلية واللامعلولية عدميتان فقد عرف ضعفه ولئن قلت لو كان كذلك لزم الامتياز في العدميات وانه محال قلنا لا نسلم استحالة ذلك فان ذلك امر لا بد من وقوعه فانا نميز من عدم الشرط ومن غيره من العدميات ومن عدم الصارف وعدم المانع ونميز ايضا بين عدم كوننا على جناح طاير وبين عدم كوننا الان في حربة الى غير ذلك من الصور **قال** الممكن لذاته لا يجوز ان يكون احد الطرفين اولى به الى آخره **اقول** اعلم ان جماعة من العلماء ذهبوا الى ان الممكن لذاته وهو الذي يصح عليه الوجود والعدم جاز ان يكون احد الطرفين اعني الوجود والعدم اولى به من الطرف الآخر واكثر المحققين انكروه واحتج المنكرون على امتناعه بانه لو كان كذلك فمع تلك الاولوية لا يخلو اما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن والقسمان باطلان اما الاول فلان طريانه اما ان يكون لسبب او لا لسبب والاول باطل والا لم

يكن تلك الاولوية كافية في حصول ذلك الطرف وبقائه بل لا بد مع تلك الاولوية من عدم سبب الطرف الآخر الذي هو المرجوح والثاني ايضا باطل والا لوقع الطرف الآخر المرجوح للممكن من غير علة وهو محال لان احد الطرفين حال التساوي لما استحال وقوعه من غير سبب فلان يمتنع وقوعه حالة المرجوحية كان اولى واما القسم الثاني وهو ان لا يمكن طريان الطرف الآخر الذي هو المرجوح فهذا ايضا باطل لانه لو كان كذلك كان ~~لذلك كان~~ الطرف الراجح واجبا والطرف المرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف محال وهو ضعيف لانا لا نسلم ان تلك الاولوية كافية في حصول الطرف الراجح فانهم صرحوا بان احد الطرفين يجوز ان يكون اولى بالممكن لذاته ولا ينتهي الى حد التعين نعم لو ذهب ذاهب الى ان الاولوية كافية في حصول ذلك الطرف تم الدليل المذكور ويكون حجة في حقه **قال** رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب الى آخره **اقول** رجحان الممكن لذاته محفوف بضرورتين احديهما سابقة والاخرى لاحقة اما السابقة فلان الممكن مع السبب التام لطرف الوجود مثلا ان كان رجحانه كهو لا مع السبب التام لم يكن السبب التام سببا تاما هذا خلف وان كان يحصل رجحان ذلك الطرف في الرجحان لا يحصل الا مع الوجوب لانه حصول الرجحان ان امتنع حصوله لم يكن المرجح حاصلا وان امكن حصوله فان لم يفتقر حصوله الى مؤثر وقع الممكن لا عن سبب وان افتقر الى مؤثر لم يكن الذي فرضناه مؤثرا تاما وقد فرض كذلك هذا خلف واذا بطل ان يكون ممتنعا وممكنا تعين كونه واجبا وهو المطلوب واما اللاحقة فلان الممكن بشرط وجوده يستحيل عليه العدم والا لجاز كون الشيء معدوما حال كونه موجودا فيلزم جواز اجتماع الوجود والعدم معا في الزمان الواحد وانه محال واذا استحال عليه العدم نظرا الى الوجود كان وجوده واجبا لامتناع الخروج عن النقيضين وهذه الضرورة هي التي يعبر عنها المنطقيون بالضرورة المشروطة بشرط المحمول فان شيئا من الموجودات لا ينفك عن هذه الضرورة كقولنا كل انسان ضاحك بالضرورة ما دام ضاحكا **قال** واعلم ان شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان عن ذاته **اقول** اعلم ان هذين الوجوبين ليسا من مقتضيات ذات الممكن من حيث هو هو والا لكان واجبا لذاته او ممتنعا بل كل منهما حاصل له بالنظر الى معنى خارجي لان السابق انما حصل بالنظر الى المؤثر

التام و اللاحق بالنظر الى كونه موجودا او معدوما وهذا معنى قول الامام لكنهما
خارجان عنه داخلان هكذا فسره بعض العلماء وان كان لفظ الامام لا يدل عليه ولو حملناه
على ظاهره يحتمل انه تصحيح معناه اذ كل واحدة من هاتين الضرورتين ليست امرا داخلا
في حقيقة الممكن بل هي من العوارض اللاحقة بها ولا شك في ان الامر كذلك قال
مسئلة علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث الى اخره اقول اختلف الناس في ان
علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث فذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى انها الامكان
والحدوث غير معتبر اصلا وذهب بعضهم الى انها الحدوث وذهب الباقون الى ان
علة الحاجة الامكان والحدوث اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الحدوث غير معتبر
اصلا هو ان الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم فيكون صفة وكيفية لذلك الشيء
الحادث فيكون متاخرا عنه لوجوب تاخر الصفة عن الموصوف ووجود الشيء الحادث
متاخر عن تاثير الفاعل فيه وهو اعني تاثير الفاعل فيه متاخر عن احتياجه الى الفاعل
لانه لولا احتياجه لما وقع بالفاعل لانه حينئذ يكون اما واجبا او ممتنعا واحتياجه
الى الفاعل متاخر عن علة احتياجه الى الفاعل فاذن الحدوث متاخر عن علة الحاجة
فلو كان هو علة او جزءا منها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وانه محال واذا ثبت ان الحدوث
غير معتبر اصلا والمحوج الى المؤثر اما الامكان او الحدوث لان عند انتفائهما كان
الشيء واجبا قديما ومثله لا يحتاج الى سبب فتعين كون الامكان هو العلة للحاجة
الى العلة هكذا قرروه في الكتب وفيه نظر لانا لا نسلم تاخر كل صفة عن الموصوف فان
الامكان صفة وهي سابقة على موصوفه سلمنا لكن لم قلتم بانه يلزم من عدم كون الحدوث
معتبرا ان يكون المحوج الى السبب هو الامكان وانما يلزم ذلك ان لو انحصرت علة الحاجة
الى المؤثر في الامكان او الحدوث او فيهما وهو ممنوع ومما ذكرتم لبيان هذه المقدمة
فيعني ان كل محتاج الى المؤثر فهو ممكن او حادث لكن لا يلزم من ذلك ان يكون علة الحاجة
احد هذه الامور الثلاثة والصواب ان يقال الحدوث لما كان عبارة عن كون الشيء مسبوقا
بالعدم لزم بالضرورة تاخره عن ذلك الشيء للعلم الضروري بامتناع عروض هذا العارض
للشيء الا بعد وجوده واما ان الحدوث اذا كان غير معتبر لزم ان يكون علة الحاجة
الامكان لاتفاق الكل على ان علة الحاجة منحصرة في الامكان او الحدوث او فيهما

قال المتكلمون هذا الدليل في حيز التعارض لانا نقول المحوج الى المؤثر اما الامكان او
الحدوث لما مر والامكان ليس علة لانه صفة للممكن فيكون متاخرا عنه وهو متاخر عن
تاثير الفاعل فيه المتاخر عن احتياجه الى المؤثر المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان
الامكان علة او جزءا منها لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وانه محال اجاب عنه الحكماء
بانا لا نسلم تاخر كل صفة عن موصوفها فان الامكان صفة للممكن وهي عندنا متقدمة والا
لكان الممكن قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا ولو كان كذلك لزم انقلاب الشيء من الوجوب
او الامتناع الى الامكان وانه محال ياباه العقل الصريح والطبع المستقيم على انا نقول
الحدوث مفهوم مركب من الوجود والعدم السابق والجزء متقدم على الكل او يوجد معه فالوجود
متقدم على مفهوم الحدوث او يوجد معه فلو كان الحدوث علة او جزءا منها لزم تقدم
الشيء على نفسه بمراتب وانه محال ومثل هذا لا يجيء في الامكان قال احتجوا بان
علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر الى اخره اقول
لو كان الامكان محوجا في جانب الوجود الى السبب لكان محوجا في جانب العدم اليه والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية وانتفاء التالي قد مر كل منهما على اقصى ما يمكن ان نذكر وقول
الامام في الجواب ان علة العدم عدم العلة منع للمقدمة القائلة بان العدم نفي محض فلا
يكون اثرا مستقلا العدم لا يكون اثرا لا امر وجودي اما الامر العدمي فلا فان عدم
المشروط معلل بعدم الشرط وعدم المسبب بعدم السبب قوله وفيه ما فيه اشارة
الى ما قال من ان العلية والمعلولية من الصفات الوجودية فلا يوصف بها العدم وانت قد
عرفت ما فيه فلا نعيده مرة اخرى قال الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر الى
اخره اقول الدليل على ان الممكن حال البقا مفتقر الى المؤثر سواء كان علة الحاجة الى المؤثر
الامكان لما مر والامكان من لوازم ماهية الممكن والا لجاز ان يصير الموصوف بالامكان
في الجملة واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وانه محال واذا كان كذلك لزم بالضرورة تحقق
علة الحاجة الى المؤثر حال البقا فيلزم الحاجة اليه في تلك الحالة عملا بالعلة قال
لا يقال انه حال البقا صار اولى بالوجود الى اخره اقول توجيه هذا الكلام ان يقال
لم قلتم بان الامكان اذا كان من لوازم ماهية الممكن لزم احتياج الباقي الى المؤثر وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن الباقي حال البقا اولى بالوجود وهو ممنوع فان عندنا الممكن حال

البقاء أولى بالوجود وتلك الأولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر والحاصل أنهم يمنعون
كون الإمكان علة تامة للحاجة إلى المؤثر **قال** لأنا نقول هذه الأولوية
المستغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث
إلى آخره **أقول** هذا الجواب في الظاهر كالكلام على المستند لكنا نوجهه ونقول تلك
الأولوية إما أن تكون مانعة من الحاجة إلى المؤثر أو لم تكن وإما كان يلزم احتياج الباقي
إلى المؤثر حالة البقاء أما إذا لم تكن مانعة فلما ذكرنا من الدليل السالم عن مانعية تلك
الأولوية أما إذا كانت مانعة فلأن تلك الأولوية المانعة من الحاجة إلى المؤثر إما أن
تكون حاصلة حال الحدوث أو لم تكن فالأول باطل وإلا لزم استغناء الممكن عن المؤثر حال
الحدوث عملا بالمانع فتعين الثاني وإذا لم تكن حاصلة حال الحدوث فهي أمر حصل حال البقاء
ولولاه لما حصل الاستغناء الموجب لاستمرار الباقي فالباقي حال بقائه في استمراره يحتاج
إلى أمر وعلة موجبة استمراره وبقاءه ولا معنى لاحتياج الباقي إلى المؤثر إلا ذلك **قال**
احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الأثر إما أن يكون له فيه تأثير أو لا إلى آخره **أقول** تقرير
هذا السؤال أن يقال لو افتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر فالمؤثر إما أن يكون له فيه تأثير
أو لا يكون وكلاهما محالان أما الأول فلأن التأثير يستدعي حصول أثر فالأثر الحاصل
منه إما أن يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك أو أن يكون أمرا جديدا والأول
محال لامتناع تحصيل الحاصل والثاني أيضا محال لأنه حينئذ يكون تأثير المؤثر في أمر جديد
لا في الباقي وقد فرضنا أنه أثر في الباقي هذا خلف وأما الثاني وهو أن لا يكون له فيه
تأثير فهو أيضا باطل لأنه حينئذ لا يكون هناك أثر لامتناع حصول الأثر بدون التأثير
وإذا لم يحصل فيه منه أثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره هذا خلف **قال**
والجواب لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر ببقاء المؤثر **أقول** توجيه هذا
الجواب أن يقال لا نسلم انحصار الأثر فيما ذكرتم فإنه لا يلزم من عدم كون الأثر الوجود
الذي كان حاصلا أن يكون أمرا جديدا لجواز أن يكون بقاء الموجود الحاصل فإن المعنى
باحتياج الباقي إلى المؤثر هو أن بقاء الأثر ببقاء المؤثر لا يحصل هناك أمر جديد ولقائل
أن يعود ويقول بقاء الأثر إما أن يكون أمرا حاصلا أو لم يكن والأول يوجب تحصيل
الحاصل والثاني يقتضي أن يكون التأثير في أمر جديد لا في الباقي والأولى في الجواب أن

يقال إن التأثير في أمر جديد وهو بقاء الأثر واستمراره في الزمان الثاني ولا معنى
للتأثير المؤثر في الباقي سوى ذلك **قال** تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين
أقول اعلم أن المتكلمين قسموا الموجود إلى القديم والمحدث بأن قالوا الموجود إما
أن لا يكون لوجوده أول أو يكون لوجوده أول والأول هو الموجود القديم والثاني
هو الموجود المحدث فالموجود القديم إذن هو الذي لا أول لوجوده وهو الله سبحانه
وتعالى والموجود المحدث هو الذي لوجوده أول وهو كل ما عداه من الموجودات وفي
هذا الكلام نظر لأن قوله وهو الله سبحانه وتعالى يقتضي انحصار الموجود القديم في الله سبحانه
وتعالى وهو غير صحيح أما على مذهب المتكلمين فلأن صفات الله قديمة وهي غير الله سبحانه
وتعالى وأما على مذهب الحكماء فلما نذكره بعد وأيضا قوله في تعريف الموجود المحدث
وهو كل ما عداه من الموجودات لا يستقيم لأن صفات الله تعالى موجودة وهي غيره مع أنها
ليست بمحدثة لامتناع أن يكون الباري محلا للحوادث **قال** قالت الفلاسفة
مفهوم قولنا كان الله موجودا في الأزل إما أن يكون وجوديا أو عدميا إلى آخره
أقول اعلم أن هذا الكلام إشارة من الإمام إلى شبهة من شبه الفلاسفة في قدم
العالم والغرض من ذكرها في هذا الموضع إبطال قولهم حيث قالوا بانحصار الموجود القديم
في الله سبحانه وتعالى وذلك لأنهم يثبتون قدم الزمان ويلزم من قدمه قدم الحركة
لاستحالة وجود العارض بدون المعروض ثم من قدمها قدم الجسم لاستحالة وجود الحركة
بدون وجود الجسم وهذه الأمور غير الله سبحانه وتعالى وهي قديمة فبطل انحصار
الموجود القديم في الله سبحانه وتعالى أما أن الزمان قديم فلأنه صح عن النبي عليه السلام
أنه قال كان الله تعالى موجودا ولم يكن معه شيء وصدقه يصحح صدق قولنا كان الله
موجودا في الأزل إذا ثبت هذا فنقول مفهوم هذا القول الثاني إما أن يكون عدميا
أو وجوديا والأول باطل وإلا لكان نقيضه وهو قوله ما كان موجودا في الأزل
وجوديا لوجوب كون أحد النقيضين وجوديا لكن ذلك محال لأن العدم يصدق عليه أنه
ما كان موجودا في الأزل فيلزم اتصاف العدم بالصفة الوجودية وهو محال بالضرورة
فإذن مفهوم قولنا كان الله موجودا في الأزل أمر وجودي وحينئذ لا يخلو إما
أن يكون عين ذات الله تعالى أو عبارة عن أمر آخر غيره والأول محال لأن كونه

تقسيم الموجودات على رأي المتكلم

في الازل غير حاصل الان والا لكان الان هو الازل ولو كان كذلك لكان كل ما وجد
في الان وجد في الازل وبالعكس وهو محال لان الحاصل في الازل غير مسبوق بالغير والحاصل
في الان مسبوق بالغير ولو كان الحاصل في احدهما عين الحاصل في الاخر لزم كون الشيء الواحد
لعينه مسبوقا بالغير وهو غير مسبوق به وانه خلف محال فتعين الامر الثاني وهو ان
ذلك المفهوم عبارة عن امر اخر مغاير لذات الله تعالى ثم ذلك الامر المغاير هو الذي
يلحقه لذاته معنى كان ويكون وذلك هو الزمان والزمان موجود في الازل فقد وجد
في الازل معه اخر غير الله تعالى فبطل قولكم لا موجود في الازل الا الله تعالى وعلى هذا
وجب حمل كلام صاحب الشرع على ان المراد انه تعالى كان في الازل ويكون في الابد لذاته
وغيره محتاج في وجوده اليه فالموجود المطلق بالحقيقة هو الله تعالى وما عداه لما
كان العدم لازما له لولا وجوده كان اطلاق الموجود عليه بطريق المجاز قال
قال المتكلمون معنى قولنا كان الله قديما انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى
موجودا معها باسرها الى اخره اقول قبل الشروع في تقرير هذا السؤال نقول
لم لا يجوز ان يكون المفهوم من قولنا كان الله تعالى موجودا في الازل امرا عدميا قوله لو كان
كذلك لكان نقيضه وجوديا وانه محال لصدقه على العدم قلنا قد مر ضعف هذا الكلام
وانه منقوض بالامتناع فان نقيضه اللاامتناع مع ان كلا منهما عدمي ثم بعد التجاوز عن
هذا فالذي يدل على ان هذا المفهوم عدمي هو انه لو كان وجوديا يلزم قيام الموجود
بالمعدوم اذ يصدق على الامس انه كان موجودا وعلى عدم الحادث اليومي انه كان متحققا
في الازل سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون عبارة عن ذات الله تعالى قوله لان ذاته موجودة
في الان وكونه في الازل غير موجود في الان قلنا لا نسلم صدق المقدمة الاولى فان
صدقها يقتضي كون الباري زمانيا وانه محال بل معنى قولنا ان الله تعالى موجود في الان
هو انه متى صدق على هذا الان وعلى غيره من الازمنة والاوقات انها موجودة صدق
ايضا على ذاته تعالى انها موجودة وصدقها بغير هذا المعنى ممنوع سلمناه لكن لم لا يجوز
ان يكون عبارة عن صفة قائمة بذات الله تعالى وهي القدم والبقاء على ما ذهب اليه بعض
اصحابنا سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من قولنا كان الله تعالى موجودا في الازل
هو انه قديم ومعنى قولنا انه قديم انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجودا

معها باسرها الا انه موجود فيها لان ذاته منزهة عن ان يكون زمانيا او مكانيا
وعلى هذا التقدير لا يحصل مطلوبكم وهذا المنع الاخير هو توجيه لما ذكره الامام
ثم ان الحمام اكد هذا المنع بقوله ومما يقرر ذلك انه لو اعتبر الزمان في ماهية
القدم والحدوث لكان ذلك الزمان اما ان يكون قديما او محدثا وضرورة ان يقال
كون الشيء قديما ليس معناه انه وجد في زمان وان الزمان لا بداية له في كونه قديما
وكذلك كون الشيء حادثا لا يشترط فيه الزمان والدليل عليه هو ان الزمان لو كان معتبرا
في ماهية القديم والحادث فذلك الزمان المعتبر اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما مع انه لا يشترط في كونه قديما ان يكون له زمان اخر لاستحالة ان يكون
للزمان زمان اخر فقد صار القديم معقولا من غير اعتبار الزمان واذا عقل القديم في
موضع من غير اعتبار الزمان فليعقل مثله في حق الله تعالى وفي ساير الامور القديمة
وقد فرضنا افتقاره الى الزمان هذا خلف وان كان حادثا لا يشترط في كونه حادثا
زمان اخر لاستحالة ان يكون للزمان زمان اخر فاذا تحقق تصور حدوث حادث من غير
اعتبار زمان فليتصور مثله في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة وقد فرضنا افتقاره
الى الزمان هذا خلف قال خواص القدم والحدوث مسئلة اتفق المتكلمون

خواص القدم والحدوث

على ان القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير ممتنع الى اخره
اقول اتفق المتكلمون على ان القديم لا يحتاج الى الفاعل والموثر محتجين بالبرهان
الذي ذكرناه في ان الباقي لا يحتاج الى الموثر وقد عرفت ما فيه واما الحكما
فاتفقت كلمتهم على جواز ذلك لانهم اثبتوا قدم العالم وزعموا انه مجعول الله تعالى والخلاف
فيه راجع الى ان الحدوث هل يعتبر في كون الشيء اثرا ام لا فعند المتكلمين الحدوث معتبر
في ذلك وعند الحكما غير معتبر والامام رحمه الله قال الخلاف في هذا المقام
لفظي وذلك لان المتكلمين لما اعتقدوا ان الباري لا يفعل على سبيل الايجاب بالذات بل
افعاله واقعة منه بالقدرة والاختيار قطعوا بان القديم يمتنع اسناده الى الفاعل
لان الفاعل بالاختيار انما يفعل بالقصد والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة
حتى ان المتكلمين لو زعموا انه موجب بالذات لم يمنعوا من اسناد القديم الممكن اليه
ولذلك انهم مثبتوا الحال قالوا ان عالمية الله معللة بعلمه مع ان علمه وعالميته قديمان

وكذلك زعم ابو هاشم من المعتزلة ان العالمية والقادرية والحية والموجودية معللة بحالة خامسة مع ان الاحوال الاربعة والحالة الخامسة قديما وهولا وان كانوا ما يصرحون باطلاق لفظ القديم على هذه الامور لكنهم يقولون به في المعنى والحقيقة فثبت ان اسناد القديم الى المؤثر الموجب بالذات مما لا ينكره المتكلمون اصلا ولا الحكما واما الحكما لما اعتقدوا ان البارى تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فلا جرم اعتقدوا جواز اسناد القديم الى الفاعل حتى انهم لو اعتقدوا انه فاعل بالاختيار لما جوزوا اسناد القديم اليه فاذن اتفق الكل على جواز اسناد القديم الى الموجب بالذات وامتناع اسناده الى الفاعل بالاختيار فلا خلاف بينهم في المعنى والحقيقة وانما الخلاف في اللفظ فقط نعم الخلاف واقع في انه تعالى موجب بالذات او فاعل بالاختيار فاصل هذه المسئلة يرجع الى هذه القاعدة العظيمة التى عليها مدار اكثر المسائل الالهية قال اهل السنة اثبتوا القدماء الخمسة وهي ذات الله وصفاته والمعتزلة بالغوا في انكاره لكنهم قالوا به في المعنى الى اخره اقول الناس اختلفوا في صفات الله تعالى فالجمهور من الفلاسفة نفوها واثبتوا ذاتا واحدة برية عن الصفات الحقيقية واما المعتزلة فوافقوا الفلاسفة في ذلك وقالوا لو امتنع ثبوت قديم اخر سوى ذات الله واما اصحابنا فقد اتفقوا على ان لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته فاثبتوا قدماء مع الله تعالى قال الامام والمعتزلة وان بالغوا في انكار قديم سوى الله لكنهم قالوا به في المعنى لانهم يثبتون الاحوال الاربعة المعللة بالحالة الخامسة وزعموا ان تلك الاحوال ثابتة في الازل مع الله تعالى فعلى هذا الثابت في الازل امور كثيرة ولا معنى للقديم الا ذلك وللقائل ان يقول هذا قول مثبتي الاحوال من المعتزلة كابي هاشم واما من انكر الحال فلا يقول بذلك ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان القديم لا معنى له الا ذلك بل القديم عبارة عن الموجود الذى لا اول له وهذه الاحوال ليست امورا موجودة في الخارج فلا تكون قديمة فان قلت الموجود في الخارج ماله تحقق وثبوت فيه وهذه الاحوال كذلك قلت لا نسلم ذلك فانه غير محل النزاع اللهم الا ان يقول لا معنى بالموجود الا ذلك وحينئذ نسلم ان مع الله تعالى قدما بهذا التفسير اما في الحقيقة فممنوع قال واما القول بقديم سوى الله تعالى وصفاته فقد اتفق المتكلمون على انكاره اقول اتفق المتكلمون على نفي قديم سوى الله تعالى وصفاته وعولوا في ذلك على الدليل السمعي لان دليل التمانع المذكور في القران لا يدل

اتفاق اهل السنة القدماء الخمسة

لا قديم الا الله وصفاته

الا على نفي الهين قادرين اما على نفي قديم ليس بحي فلا يدل عليه وعند هذا اختلف المتكلمون في طريق نفيه فبعضهم نفوه بالدليل العقلي بان قالوا لو وجد قديم غير الله تعالى وصفاته فلا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا والاول باطل لما ذكرناه من نفي موجودين واجبي الوجود والثاني ايضا باطل لانه لو كان كذلك لكان محتاجا الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر لا بد ان يكون حادثا لان تاثيره فيه اما حال وجوده او حال عدمه فان كان الاول فاما ان يؤثر فيه حال حدوثه او لا حال حدوثه وهذا القسم الاخير محال لامتناع ايجاد الموجود فتعين الاول و الثاني واما كان يلزم ان يكون حادثا ولانه لو كان ممكنا لكان مقدورا لله تعالى لان الموجب لتعلق قدرته تعالى به كون ذلك ممكنا وهو متحقق فيه واذا كان مقدورا يلزم ان يكون حادثا لما تقرر في بداية العقول ان كل ما كان وجوده بالقدرة والاختيار لا بد ان يكون حادثا وبعضهم قدحوا في هذا الدليل بان قالوا لم لا يجوز ان يكون واجبا لذاته وما ذكرتموه في نفيه بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو ممنوع وبتقدير تسليمه لم لا يجوز ان يكون امرا زائدا على ذات كل واحد منهما ويمتاز كل واحد منهما عن الاخر بتمام ماهيته وحقيقته ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ممكنا وما ذكرتم من الدلالة على نفيه فضعيف لانا لا نسلم ان التاثير حال الوجود يستلزم ايجاد الموجود ولم لا يجوز ان يكون تاثيره في بقائه واستمراره ولا نسلم ان علة تعلق قدرة الله تعالى بالغير انما هو الامكان بل عندنا علة ذلك التعلق الحدوث وبعد تسليم ما ذكرتم فهو منقوض بصفات الله تعالى والاحوال القائمة به كالعالمية والقادرية وغيرهما ثم قالوا اذا ظهر ضعف هذا الدليل قال القاضي الطريق في نفيه السمع واحتج عليه بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى خالق كل شيء فلو ثبت قديم لكان البارى تعالى خالقا له ولو كان خالقا له لكان حادثا وللقايل ان يقول لا نسلم انه لو كان خالقا لكان حادثا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن خالقيته له على سبيل الايجاب الذى لا ينافى قدم الاثر وكذلك استدلوا بقوله تعالى والله على كل شيء قدير فان الاية تقتضي كونه قادرا على جميع الاشياء فلو ثبت قديم غير الله تعالى لكان مقدورا لله تعالى فيكون حادثا وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يخص عنه ذات الله تعالى وصفاته وما خص بالمشترك او لحق النقص اذا كان مخصوصا كان مجازا والاستدلال بالمجاز لا يفيد اليقين واما السنة فما روى عنه عليه السلام انه قال لعمران بن حصين حين ساله عن مبدا هذا الامر فقال عليه السلام كان الله تعالى

ولم يكن معه شيء ولقائل ان يقول هذا خبر واحد فلا يفيد اليقين واما الاجماع فلان
المسلمين اجمعوا قاطبة على نفي قديم قايم بنفسه مع الله تعالى واجمعوا على تكفير من اثبته والاجماع
حجة قاطعة ولقائل ان يقول لا نسلم كون الاجماع حجة قاطعة وكيف لا فانه
ثبت بالنصوص الظواهر الواردة في الكتاب نحو قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وغير ذلك **قال** واما الحرنانيون
فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس الى اخره **اقول**
هذه فرقة منسوبة الى رجل يقال له حرنان وهؤلاء قالوا القدماء خمسة اثنان حيان
فاعلان وهما الباري تعالى والنفس اما الباري فلانه حي فاعل لهذا العالم
المحسوس واما النفس فهي حية لذاتها وفاعلة لانها سبب حدوث هذه الابدان الحسية
والاجسام الفلكية هو النفس فاذا تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف جعلتها حية
واليه اشار الامام بقوله وعنوا بالنفس ما يكون مبدا الحيوة وهي الارواح البشرية
والسماوية وايضا سبب حدوث هذا العالم في الوقت الذي حدث فيها انما هو التفات
النفس الى الهيولى وهذا المذهب يحكى عن افلاطون فانه كان يقول بقدم النفس البشرية
واما القديم الثالث فهو الهيولى وهي منفعلة لانها تقبل الصور من واهب الصور وتصير
محلا لها ولا معنى لانفعالها سوى ذلك وهذا ايضا مذهب افلاطون وارسطو الا ان
الفرق هو ان افلاطون يثبتها خالية عن الصور في الازل وارسطو يمتنع من ذلك ويقول
انها لا تخلو عن الصور واما الاخران لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضا
اما الدهر فالمراد به الزمان واما الفضا فالمراد به الخلا اما قدم الباري فقد
استدلوا عليه بانه لا بد من انتها الممكنات الى موجود واجب لذاته وذلك الواجب لا يجوز
ان يكون حادثا والا افتقر الى محدث والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
واما النفس فقد استدلوا على قدمها بانها لو كانت حادثة لكان لها مادة لما سنبين بعد
ان كل حادث حدوثا زمانيا لا بد ان يكون مسبوقا بمادة ومدة لكن كون النفس مادية محال
اخرى والكلام في المادة الثانية كالكلام في المادة الاولى ويلزم التسلسل وهو محال
فاذن لا بد من الانتهاء الى ما يكون قديما ولا نعني بالنفس الا ذلك واما الهيولى فقد
احتجوا على قدمها بانها لو كانت حادثة لكان لها هيولى اخرى والكلام فيها كما في

الاول ولزم التسلسل وهو محال واما الزمان فقد احتجوا على قدمه بانه لو كان حادثا
لصح عليه العدم وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم من فرض عدم
الزمان محال لانه لو عدم لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان قبل ان يكون للزمان
زمان والزمان موجود حال ما فرض معدوما وانه محال وكما انه لا اول له فكذلك لا اخر له لانه
لو عدم بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيلزم المحال المذكور وكل ما يلزم
من فرض عدمه محال فهو واجب لذاته فالزمان واجب لذاته واما الفضا فقد احتجوا
على قدمه بان قالوا انه واجب لذاته لانه يلزم من فرض عدمه المحال وكل ما كان كذلك
كان واجبا لذاته اما المقدمة الاولى فلان الفضا لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة اذ
لا تتميز جهة الفوق عن جهة السفل ولا جهة اليمين عن جهة الشمال وذلك محال بالضرورة
واما المقدمة الثانية فظاهرة واعلم ان الكلام في هذه المسايل سياتي فيما بعد فلا
نشتغل الان بتضعيف هذه الوجوه والادلة للاستكثار **قال** مسالة زعم عبد الله بن
سعيد منا ان القدم صفة وزعمت الكرامية ان الحدوث صفة الى اخره **اقول** ههنا بحثان
الاول ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا والشيخ ابو الحسن الاشعري اولا الى ان القدم
صفة زايدة على ذات القديم فيكون قدم الله تعالى صفة زايدة على ذاته واما صفات الله تعالى
فقد قال عبد الله بن سعيد انها لا توصف لا بالقدم ولا بالحدوث وقال لانا لو وصفناها
بالقدم لزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال والشيخ ابو الحسن الاشعري رجع عن هذا المذهب
ثانيا وزعم ان المرجع بالقدم الى البقا وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني المرجع به الى
المعنى الذي لاجله كان الله تعالى منزها عن المكان والجهة وادعى اتفاق الاصحاب عليه
وقبل تعديد حججهم نقول القديم يطلق على الشيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده اكثر مما
مضى من زمان وجود شيء اخر ويطلق على الشيء الذي لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا
المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان ويطلق ايضا على الشيء الذي ليس لوجوده بداية
وحينئذ اذا عرفت هذا فنقول استدل عبد الله بن سعيد على ان القدم صفة زايدة بوجوه الاول
انه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت فالقدم صفة ثبوتية والمقدمة الاولى
ممنوعة الثاني انه نقيض اللاقدم وهو عدمي لصدقه على المعدوم فالقدم ثبوتي الثالث
الحدوث يقابله وهو عدمي لان مفهومه ليس الا وجود وعدم ذلك الوجود في زمان معين فاذا

لم يكن الحدوث وجوديا كان القدم وجوديا وضعف هذين الوجهين لا يخفى عليك بعد
احاطتك بما مر من الابحاث واحتج الامام على ابطال هذا المذهب بان قال لو كان القدم
صفة وجودية فاما ان يكون حادثة او قديمة والاول محال والا لزم ان يكون الله
تعالى ليس بقديم ومحلا للحوادث والثاني ايضا محال والا لكان له قدم اخر والكلام فيه كالكلام
في الاول ويلزم التسلسل اجاب عبد الله بن سعيد عن هذا وقال لا نسلم الحصر بل ههنا قسم ثالث
وهو ان لا يكون قديمة ولا حادثة وكيف لا فان صفات الله تعالى ليست بقديمة ولا حادثة وهذا
الجواب في غاية السقوط لان كل معنى لا بد ان يكون له اول او لا يكون له اول والاول الحادث
والثاني القديم ثم له ان يختار انه قديم قوله حينئذ يكون له قدم اخر قلنا لا نسلم ولم لا يجوز
ان يكون قدمه عين ذاته كالوجود فانه موجود لا بوجود زائد بل بنفسه وكذا السواد فان
كونه سوادا ليس لامر زائد بل لذاته وكذا القول في البياض وغيره من الحقائق ثم قال عبد
الله بن سعيد ما ذكرتموه من الدلالة قائمة في البقاء انكم تدعون انه صفة زائدة على
ذات البارى تعالى ولا جواب عنه الا بالمنع من كون البقاء صفة زائدة والبحث الثاني
زعمت الكرامية وبعض الحكماء ان الحدوث صفة زائدة على ذات الحادث خلافا لجمهور العقلاء
حجة الاولين وجهان الاول مسبوقية الشيء بالعدم صفة من صفات الحادث وليست هي عدمية وجوده
لانا ندرك بالضرورة التفرقة بينها وبين نفس العدم فهي اذن ثبوتية الثاني فنقيضه اللاحدوث
المحمول على العدم عدمي فيكون الحدوث وجوديا وكلاهما ضعيفان اما الاول فلانه لا يلزم
من امتيازها عن نفس العدم كونها وجودية لجواز الامتياز في العدميات واما الثاني فقد
عرفته غير مرة واما الجمهور فقد احتجوا بوجوه الاول ان الحدوث لو كان صفة وجودية
فاما ان يكون حادثة او قديمة والاول باطل والا لكان لها حدوث اخر ويتسلسل والثاني
ايضا محال والا لكان الحادث قديما لانا لا نعني بالقديم الا ما له صفة القدم الثاني ان من
الحوادث ما هو عرض فلو كان الحدوث معنى ثبوتيا لزم قيام المعنى بالمعنى وانه محال الثالث
ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم وهي من النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج
والوجهان الاولان قد عرفت ضعفهما في البحث الاول واما الثالث فلانا لا نسلم كون الاضافات
امورا عدمية في الخارج قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث فهو مسبوق بمادة
ومدة الى اخره اقول ذهبت الفلاسفة الى ان كل حادث حدوثا زمانيا اعني حصول

الشيء في الزمان بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق مسبوق بمادة وهي الهيولى وبمدة وهي
الزمان اما تقدم الهيولى عليه فلان كل محدث فهو مسبوق بالامكان اعني امكان وجوده
سابق على وجوده لان الامكان لو لم يكن سابقا عليه لكان قبل وجوده اما واجبا لذاته او
ممتنعا لذاته والاول محال اما اولا فلانه حينئذ يلزم ان يكون موجودا قبل وجوده واما
ثانيا فلانه يلزم انقلاب الشيء من الوجوب الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال والثاني ايضا
محال لهذا بعينه والامكان صفة وجودية لانه لو كان عدميا لم يكن الشيء ممكنا في نفسه لانه لا
فرق بين قولنا امكانه عدمي وبين قولنا لا امكان له وليس هذا الامكان عبارة عن صحة اقتدار
القادر على المحدث لان القادر انما صح منه ايجاد فعل ولم يصح منه ايجاد محال لان الاول ممكن
في نفسه والثاني محال فاذن صحة اقتدار القادر على الفعل يتوقف على كون الشيء ممكنا في نفسه
فلو كان امكانه نفس هذه الصحة لزم ان يكون الشيء موقوفا على نفسه وانه محال فعلم ان الامكان
سابق على المحدث وهو صفة وجودية ومغاير لصحة اقتدار القادر فلا بد له من محل يقوم به
وذلك المحل هو الذي نعني بالمادة والهيولى فثبت ان كل محدث فهو مسبوق بالهيولى ولا يجوز
ان يكون الهيولى حادثة والا لكانت مسبوقة بهيولى اخرى ولزم اما الدور او التسلسل المحالان
وقوله والجواب عنها ما مر في مسئلة المعدوم اشارة الى ما ذكره جوابا عن الحجة الثانية للقائلين
بان المعدوم شيء وطريق ايراده ههنا ان يقول لا نسلم ان الامكان وصف وجودي قوله والا لم
يبق بين قولنا امكانه عدمي وبين قولنا امكان له فرق قلنا لا نسلم فان الفرق بينهما ظاهر
لان القول الاول يدل على ان الامكان للممكن حالة العدم مفهوم عدمي ليس له تحقق في الخارج
والثاني يدل على نفي الممكن عن الخارج ومن البين تغايرهما ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان محل
الامكان يجب ان يكون امرا ثبوتيا وذلك لان المحكوم عليه بالامكان حالة العدم ليس هو الذات
الثابتة لامتناع الثبوت على الذوات فهو اما الوجود او اتصاف الماهية به وكل واحد منهما ليس
ثابتا حال العدم فالمحكوم عليه بالامكان لا يجب ان يكون ثابتا واما تقدم المدة وهي الزمان
على كل محدث فلان كل محدث فعدمه قبل وجوده فهذه القبلية اما ان يكون نفس ما عرض له
القبلية او نفس عدمه او معنى ثالثا مغايرا لهما والاول محال لان معروضها اما ماهيته
او وجوده او مجموعهما والكل محال اما الاول والثالث فلان الاشياء المشتركة في القبلية
قد تكون مختلفة بالماهية لانها قد تعرض للانسان والفرس والحركة فلو كانت القبلية

نفس تلك الماهية او المجموع الحاصل منها ومن الوجود لزم كون الشئ موافقا في الماهية
لما خالفه في الماهية وهو محال ولقائل ان يقول انما يلزم ذلك ان لو لم تكن القبليات
العارضة للحقائق المختلفة مختلفة بالماهية وهو ممنوع واما الثاني فلان القبلية لو كانت
نفس وجوده لما عرضت للعدم ولا البعدية ولا المعية للوجود لامتناع ان يكون احد المتقابلين
عارضا للاخر والتالي محال لان القبلية كما يعرض للوجود يعرض للعدم ايضا والبعدية والمعية
كما يعرض للعدم يعرض للوجود ايضا والثاني وهو ان يكون القبلية نفس عدمه وهو ايضا باطل
لمثل هذا الدليل بعينه ولان القبلية لو كانت نفس العدم لكانت البعدية ايضا كذلك لكن
العدم قبل كالعدم بعد والقبل بعد هذا خلف والشرطية ممنوعة اللهم الا اذا تمسك
بالاجماع لان كل من قال ان القبلية عدمية انما قال به لكونها من الامور النسبية والبعدية
ايضا كذلك فيكون عدمية فاذن القبلية مغايرة لهذه الامور وكذا الكلام في البعدية والمعية
وهي امور وجودية لان ما نقيضها وهي اللاقبلية واللابعدية واللامعية امور عدمية
لصدقها على الممتنعات وبعض المعدومات الممكنة والصادق على العدم عدمي لامتناع قيام
الموجود بالمعدوم وليست من الامور المستقلة بانفسها لانها امور نسبية فلا بد لها من محل
تقوم به ويكون معروضا لها بالذات وليس ذلك هو الشئ الذي يقال له قبل لما مر بل الزمان
لانا اذا قلنا هذه الحركة حصلت قبل تلك الحركة معناه ان هذه الحركة حصلت في زمان متقدم
على حصول تلك الحركة فالتقدم بالذات انما عرض للزمان وللحركة بالتبع والعرض فاذن القبلية
والبعدية والمعية عرضت للزمان بالذات ولغيره بالعرض والتبع والزمان انما يوجد اجزاؤه
على سبيل التقضي والتجدد فيقبل كل قبل الى غير النهاية والا لكان الزمان مسبوقا بالعدم فيكون قبل م
حادثا ولو كان حادثا لكان مسبوقا بزمان اخر فيلزم ان يكون للزمان زمان اخر وانه محال
فثبت بهذين الدليلين ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ومدة وان المادة والزمان قديمان
قال والجواب ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لكان
تقدم عدم كل واحد من اجزاء الزمان على وجوده بالزمان الى اخره اقول تقرير هذا
الجواب ان يقال ما ذكرتم من الدليل وان دل على ان كل حادث مسبوق بزمان اي يكون
عدمه واقعا قبل وجوده في زمان ولكن معنا ما ينفي ذلك وهو انه لو وجب ان يكون تقدم
عدم الحادث على وجوده بالزمان لكان تقدم عدم اليوم على وجوده بالزمان ضرورة تقدم

عدمه على وجوده وكذا تقدم عدم كل جزء من اجزاء الزمان على وجوده فيلزم ان يكون للزمان
زمان والكلام فيه كالكلام في الاول فيؤدي الى وجود ازمنة لا نهاية لها يحيط كل واحد
منها بالاخر وانه محال ولقائل ان يقول الشرطية ممنوعة وانما يصدق ان لو كان معنى
تقدم عدم اليوم على وجوده هو معنى تقدم عدم الحادث على وجوده وليس كذلك فان المعنى بالتقدم
الاول هو ان الزمان المتاخر وهو اليوم مثلا لم يوصف البارى عز اسمه في الزمان المتقدم
عليه والمتاخر على هذا التفسير وجوده يتوقف على وجود زمان اخر قبله وعلى هذا يكون قبل
كل زمان زمان اخر والتسلسل على هذا الوجه غير باطل عندنا بل هو عين ما نذهب اليه
واما قوله ولكان تقدم البارى على هذا الحين الزمان بالزمان فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيا
اشارة الى دليل اخر على ابطال هذه المقدمة وتقريره ان يقال تقدم الشئ على الشئ يستدعي
ان يكون المتقدم واقعا في زمان لم يوجد فيه المتاخر لكان البارى تعالى زمانيا ضرورة تقدمه
على اليوم وعلى جميع اجزاء الزمان وهو محال ولقائل ان يقول لم قلتم بان تقدم البارى
على الزمان المعين ليس بالزمان بل هو ايضا بالزمان عندنا لان الزمان المعين لما لم يكن موجودا
مع البارى تعالى في الازمنة المتقدمة لا جرم كان البارى تعالى متقدما عليه لم قلتم بانه ليس
كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الاولى ان يجعل ما ذكره الامام من الوجهين في الجواب مستندا
للمنع بان يقال بعد تسليم ان القبلية والبعدية والمعية امور وجودية غير مستقلة بانفسها
بل لا بد لها من محل تقوم به ويكون معروضا لها بالذات مع ما فيه لا نسلم ان ذلك المحل هو
الزمان قوله لانا اذا قلنا هذه الحركة حصلت قبل تلك الحركة معناه ان هذه الحركة حصلت
في زمان متقدم على حصول تلك الحركة قلنا لا نسلم وما الدليل عليه فان معنى تقدم الشئ على
الشئ لو كان ما ذكرتم لزم ان يكون البارى تعالى زمانيا وان يكون للزمان زمان ضرورة
تقدم البارى تعالى على اليوم وعلى كل جزء من اجزاء الزمان وتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكرتموه قال تقسيم الممكنات على راي الحكماء الى
اخره اقول الامام رحمه الله اشار في هذا الفصل المختصر الى اكثر مباحث الحكمة ونحن
نشرحها ان شاء الله تعالى فنقول ذهب الحكماء الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقالوا
ان الصورة حالة في الهيولى ومع حلولها فيها مقومة لوجود الهيولى والمقوم يطلق تارة على
جزء الماهية كالحيوان بالنسبة الى الانسان وتارة على ما يحتاج اليه الشئ في وجوده

تقسيم الممكنات على راي الحكماء

فالهيولى لما احتاجت فى وجودها الى الصورة كانت الصورة مقومة لوجودها لا لماهيتها
واحتجوا على ذلك بان بين الهيولى والصورة ملازمة اى لا ينفك شئ منهما عن الاخرى وذلك
يقتضى احتياج احديهما الى الاخرى والا لجاز انفكاك احديهما عن الاخرى فلا يكون اللزوم
بينهما ثابتا هذا خلف وحينئذ لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى وهو
محال لافضائه الى الدور او يكون الصورة محتاجة الى الهيولى فقط وهو ايضا محال لان
الهيولى قابلة لها فلو كانت محتاجا اليها ايضا كان الشئ الواحد بعينه قابلا وفاعلا معا وهو
محال او يكون الهيولى محتاجة الى الصورة وهو المطلوب والحكما قالوا انهم قالوا الصورة
حالة فى الهيولى والحال فى الشئ مفتقر الى ذلك الشئ فالصورة مفتقرة الى الهيولى فلو
كانت مقومة لوجودها لزم الدور وانه محال فاشار الامام الى جوابه بقوله الحال قد
يكون سببا لقوام المحل الى اخره وتقريره ان يقال لا نسلم ان الحال فى الشئ مفتقر اليه لجواز
ان الحال يقتضى وجود المحل ثم بعد ذلك يصير ايضا علة لحلوله فيه فى ذلك المحل لكن
يكون اقتضاؤه هذا الحلول مشروطا باقتضائه وجود المحل فكذلك ههنا تصير الصورة علة لوجود
الهيولى ثم بعد ذلك تصير هى ايضا علة لحلولها فى الهيولى لكن يكون الاقتضاء الثانى مشروطا
بالاقتضاء الاول وليس فى ذلك دور اصلا او يقول يجوز ان يكون الامر وهو الهيولى فى هذه
الصورة علة لصيرورة موثره وهو الصورة ههنا حالة فيها ولا دور فى ذلك ايضا قال
فالمحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع الى اخره اقول لما ثبت ان الحال قد يصير
مقوما لوجود محله انقسم المحل بالضرورة الى قسمين الى محل لا يتقوم بما يحل فيه والمحل يتقوم بما
يحل فيه فالمحل الذى لا يتقوم بما يحل فيه يسمى بالموضوع والحال فيه بالعرض والمحل الذى
يتقوم بما يحل فيه يسمى بالهيولى والحال فيه بالصورة فالموضوع والهيولى كل واحد منهما اخص
من المحل فعدم الموضوع اذن اعم من عدم المحل لما عرفت ان عدم الخاص اعم من عدم العام
فاذا نفينا عن الشئ كونه فى الموضوع لا يلزم ان لا يكون فى المحل والصورة والعرض كل
واحد منهما اخص من الحال قال اذا عرفت هذا فنقول الممكن اما ان يكون فى الموضوع بلون ح
وهو العرض الى اخره اقول الممكن الموجود فى الخارج اما ان يكون حالا فى موضوع او لا
يكون والاول هو العرض والثانى هو الجوهر ثم الجوهر اما ان يكون فى محل او لا يكون والاول
هو الصورة والذى لا يكون فى محل اما ان يكون محلا وهو الهيولى او لا يكون مركبا من الهيولى

والصورة وهو الجسم او لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا من الهيولى والصورة وحينئذ لا
يخلو اما ان يكون متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس او لا يكون متعلقا
اقسام العرض — بها هذا التعلق وهو العقل قال اما العرض فاما ان يقتضى نسبة او قسمة او لا نسبة
ولا قسمة الى اخره اقول لما فرغ من اقسام الجوهر شرع فى اقسام العرض فقال العرض
اما ان يقتضى نسبة اى اما ان يتوقف تصوره على تصور امر خارج عنه او لا يكون كذلك
والاول هو الاعراض النسبية وسيجئ تفصيلها واما الثانى فاما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون
الكم والكيف — والاول هو المقدار المتصل والمنفصل والثانى هو الكيفيات كالالوان وغيرها اما
الاين — الاعراض النسبية فسبعة اقسام احدها الاين وهو عبارة عن حصول الشئ فى المكان كقولنا
فى البيت او فى السوق وعند بعض الحكما عبارة عن امر به يصح للجسم ان ينتقل عنه واليه بالحركة
وان يسكن فيه واما المكان فقد اختلفوا فى امره فقال ارسطو واتباعه انه عبارة عن
السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وقال
افلاطون واتباعه انه عبارة عن البعد المجرد عن المادة وقال المتكلمون انه
عبارة عن الشئ الذى يتمكن فيه المتمكن ولكل واحد حجج لا يليق ذكرها لهذا الموضع فاخرنا ها
الى الموضع اللايق بها ثم الاين منه ما هو حقيقى ومنه ما هو غير حقيقى اما الحقيقى فهو كون
الشئ فى مكانه الخاص به الذى لا يستغنى عنه ككون زيد فى الموضع الذى يشغله بالمماسة
مماسة حقيقية واما الغير الحقيقى فهو الذى لا يكون كذلك ككون زيد فى البيت فان
جميع البيت لا يكون مشغولا به على وجه يماس ظاهره جميع جوانب البيت ومنه ما هو ابعد من
ذلك ككون زيد فى الدار ومنه ما هو ابعد من هذا ككونه فى البلد ومنه ما هو ابعد من
هذا ككونه فى الاقليم او فى المعمورة من الارض او فى الارض كلها او فى العالم فان هذه
اينات غير حقيقية ولهذا اذا سئل عنه انه اين هو صح ان يجاب عنه باى واحد كان من
هذه الاينات فيقال هو فى البيت او فى الدار الى غير ذلك من المذكورة قال
متى — ومتى وهو حصول الشئ فى الزمان او فى طرفه اقول مقولة متى عبارة عن هيئة تعرض للشئ
بسبب نسبته الى الزمان وكونه فيه او فى اطراف الزمان فان كثيرا من الاشيا لا يقع
الا فى طرف الزمان وهو الآن وهو الذى نسبته الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط
وهو اعنى مقولة متى اما حقيقى وهو كون الشئ فى الزمان الذى لا يفضل عليه بل يطابقه

وجوده كالكسوف مثلاً في ساعة معينة من الليل والى غير حقيقي وهو الذي لا يكون
كذلك ككون الكسوف في يوم كذا بل في شهر كذا بل في سنة كذا بل في دور كذا اى الان الفرق
بين المكان الحقيقي والزمان الحقيقي هو ان الزمان الحقيقي يجوز ان ينسب اليه اشياء
كثيرة يطابق وجود كل واحد منها واما المكان الحقيقي فيستحيل فيه ذلك لامتناع حصول
الجسمين في حالة واحدة في مكان واحد بعينه **قال** والمضاف وهو النسبة المتكررة
الاضافه **اقول** الاضافة عبارة عن حالة تعرض للجوهر بسبب كون غيره في مقابلته ولا يعقل وجودها الا
بالقياس الى ذلك الشيء كالابوة والبنوة والموازاة والمحاذاة فان حقيقة الابوة لا تعقل
الا بالقياس الى البنوة وكذلك البنوة لا تعقل الا بالقياس الى الابوة ولذلك سميت هذه
النسبة بالنسبة المتكررة اى لا يعقل كل واحد من المضافين الا بالقياس الى الآخر
ولا كذلك الاب والابن فان لكل واحد منهما ذاتا وماهية ليست بمضافة من حيث تلك الماهية
بل يلحقها الاضافة وبسبب تلك الاضافة يقال لاحدهما اب وللاخر ابن فالمضاف الحقيقي
هو الابوة والبنوة لا الاب والابن وليست الاضافة معنى واحدا في المتضايفين بل لكل
واحد منهما اضافة مخصوصة الى الاخر مغايرة لاضافة الاخر اليه وهو في الابوة والبنوة
ظاهر اذ كل اضافة مخالفة للاخرى بالنوع والاضافة تعرض للمقولات كلها اما للجوهر
كالاب والابن وللكم المتصل كالصغير والكبير والمنفصل كالقليل والكثير وللكيف
كالاحر والابرد وللمضاف نفسه كالاقرب والابعد وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى
كالاقدم والاحدث وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاكسى والاعرى وللفعل
كالاقطع والاصرم وللانفعال كالاشد تقطعا وتسخنا **قال** والملك وهو
الملك كون الشيء محاطا بشيء ينتقل بانتقاله **اقول** هذه المقولة كما يقال لها الملك يقال
لها الجدة ايضا قال الشيخ في الشفا ان مقولة الجدة لم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا
ارى الامور التي تجعل كالانواع لها ولا اعلم شيئا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك
الجزئيات وعسى ان يكون غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك في كتبهم ثم ذكر في اخر الفصل انه
نسبة الى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه كالتسلح والتنعل ولبس القميص فمنه
ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه هذا كلامه بعينه والذي
لخصه الامام وسائر العلماء من كتب الشيخ ان الملك هو كون الجسم بحيث يحيط بكله

او بعضه ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان متعمما او متقمصا او متنعلا او متختما وهذه الحالة
انما تتم بشرطين احدهما الاحاطة بكله او ببعضه والثاني الانتقال فانه متى اختل احدهما كما اذا وضع
الانسان قميصا على راسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به او جلس في بيت فان اجزاء
ان يفعل البيت تحيط به لكنها لا تنتقل بانتقاله لا يكون ملكا **قال** وان يفعل وهو التاثير
اقول هذه المقولة عبارة عن كون الشيء بحيث يؤثر في غيره اثرا غير قار الذات بل لا يزال
ان ينفعل يتجدد كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد والتقطيع ما دام يقطع **قال** وان
ينفعل وهو التاثر **اقول** هذه المقولة عبارة عن كون الشيء متاثرا عن غيره ما دام متاثرا
كالتسخن والتبرد والتقطع لا كالسخونة والبرودة فان السخونة عبارة عن الاثر الحاصل
للمحل القار الذات بعد وقوف الحركة فكان من مقولة الكيف واما التاثر فهو عبارة عن
الاستحالة والتغير والتبدل من حال الى حال وهو عين الحركة واسم ان يفعل وان ينفعل
اولى بها من المشتق من اسم الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال كما يقعان على التاثير
والتاثر اللذين هما التحريك والحركة فقد يقعان ايضا على الاثر الحاصل بعد وقوف
الحركة لان السخونة الحاصلة في المحل بعد تمام التسخين قد تضاف الى الفاعل فيقال
هذا فعله وقد تضاف الى المحل فيقال هذا انفعاله واما ان يفعل وان ينفعل فلا يقعان الا
الوضع على التحريك والحركة **قال** والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين
اجزائه من النسب وما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة **اقول** الوضع عبارة عن
هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها في الموازاة
والمحاذاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم واجزاء المكان ان
كان في مكان كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع والانبطاح والتربع والافتراش
فيكون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض هذه النسبة هي مقولة الوضع وظاهر
كلام الشيخ والامام يدل على انه يعتبر فيه شيئان نسبة بعض الاجزاء الى البعض
ونسبتها الى الامور الخارجة عنها ولفظة الوضع كما يقال على ما ذكرناه فقد يقال ايضا
على ما يعرض للكم المتصل وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض له اجزاء متصلة على الثبات ويشار
الى كل واحد منها انه اين هو من الاخر وهو قريب من الوضع الذي هو المقوله وعلى كل ما يكون
في جهة معينة بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فيقال لهذا الشيء انه ذو وضع سوا

كان له احترازا بالقوة او بالفعل او لم تكن فهي هذا النقطة وضع لانه يمكن ان يشار
اليها اشارة حسية قال واما العرض الذي يقتضي القسمة الى اخره اقول — في الكم وتعريفه
لما ذكر الامام الاعراض النسبية شرع في ذكر الاعراض التي تقتضي القسمة اذا عرفت
هذا فنقول العرض الذي يقتضي القسمة هو الكم وقد ذكروا في تعريفه امورا ثلثة احدها
انه العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته والثاني انه العرض الذي يقبل
التجزي والانقسام والثالث انه العرض الذي يمكن ان يفرض واحد فيه او في غيره
ويصير هو معدودا او متقدرا به وهو اعني الكم اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى
على حد واحد مشترك بينها واما ان لا يكون كذلك فالاول هو الكم المتصل والثاني هو
الكم المنفصل اما الكم المتصل فاما ان يكون لتلك الاجزاء ذا وضع اي يوجد لاجزائه
المفروضة فيه اتصال وثبات يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه من الاخر واما ان لا
يكون بهذه الحالة والاول هو المقدار والثاني هو الزمان اذ ليس لاجزائه المفروضة فيه
اتصال وثبات ووضع لانها لا توجد معا بل على سبيل الانقضاء والتجدد ولا يمكن ان يشار
الى واحد منها انه من الاخر والمقدار ان احتمل قطع النظر عن المادة اما ان يكون
امتدادا واحدا وهو الخط وعرفوه بانه طول لا عرض له او يمكن ان يفرض فيه امتدادان
متقاطعان على زاوية قائمة وهو السطح وعرفوه بانه طول وعرض فقط او يمكن ان يفرض
فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة وهو الجسم التعليمي وعرفوه بانه طول
وعرض وعمق وانما سمي بهذا الاسم لان البحث في العلوم التعليمية اعني العلوم الرياضية
يقع عن الجسم بهذا المعنى وسمي ثخنا ايضا لانه حشو ما بين السطوح واما الكم المنفصل فهو
العدد لا غير اذ ليس يمكن ان يفرض بين اجزائه المفروضة فيه حد واحد مشترك يلاقيه عنده
ويتحد به فانه ليس بين الاثنين والثلاثة حد مشترك بهذه الصفة كالنقطة المشتركة بين
قسمي الخط والخط المشترك بين قسمي السطح والسطح المشترك بين قسمي الجسم والان المشترك
الماضي من الزمان والمستقبل قال واما العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة — في اقسام الكيف
فهو الكيف واقسامه اربعة احدها المحسوسات بالحواس الخمسة الى اخره اقول لما
ذكر الاعراض النسبية والمقتضية للقسمة شرع في ذكر العرض الذي لا يقتضي شيئا منهما
اعني النسبة والقسمة وقال العرض الذي شانه ذلك هو الكيف وعرفه الامام

في الملخص بانه العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة
في محله اقتضاء اوليا فالعرض كالجنس البعيد وبه يتميز عن الجوهر وقولنا لا يتوقف تصوره
على تصور غيره يخرج عنه جميع الاعراض النسبية التي عددناها وقولنا لا يقتضي القسمة
واللاقسمة يخرج عنه الكم وما يشابهه الثلاثة والوحدة والنقطة وانما قيد اقتضاء اللاقسمة
بالاولي ليندرج فيه العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فان هذا العلم يقتضي اللاقسمة لكن
لا لذاته بل بواسطة وحدة المعلوم وانواع الكيف اربعة احدها الكيفيات المحسوسة
بالحواس الخمس كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وهي اعني الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت كيفيات انفعاليات
اما لانفعال الحواس عنها او لانها انفعالات حصلت في موضوعاتها بسبب حصولها فيها اما
في اصل الخلقة كالمثالين المذكورين واما بعد الخلقة كملوحة ماء البحر وصفرة من
به سوء مزاج في الكبد وان كانت غير راسخة مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
وان كانت في الحقيقة كيفيات لكثرة الانفعالات الحاصلة في موضوعها لسرعة استحالتها
وثانيها الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس وهي ان كانت راسخة سميت
ملكات كالعلم والكتابة في اربابها وان كانت غير راسخة سميت حالا كغضب الحليم وكالكتابة
في ابتدائها وثالثها التهيؤ اي الاستعداد الشديد اما نحو اللاانفعال والدفع كالمصاححة
والصلابة وسمي قوة واما نحو الانفعال كالممراضية واللين وسمي لا قوة طبيعية
ووهنا طبيعيا ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات اما المختصة بالكميات المتصلة
فكالتربيع والتثليث والاستقامة والانحناء واما المختصة بالكميات المنفصلة فكالزوجية
والفردية والاولية والتركيب والعدد الاول عدد لا يعده الا الواحد كالثلاثة
والخمسة والسبعة والعدد المركب عدد يعده عدد غير الواحد كالاربعة والستة والثمانية
فان الاربعة يعدها الاثنان والستة الاثنان والثلاثة والثمانية الاثنان والاربعة قال
الامام في الملخص واجود ما ذكروه في الحصر ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكميات
كالتثليث والتربيع والزوجية والفردية واما لا تكون مختصة بها وحينئذ ان كانت محسوسة
فهي الانفعاليات والانفعالات وان لم تكن محسوسة فان كانت استعدادا نحو الكمال
فهي القوة واللاقوة وان كانت كمالا فهي الحال والملكة ثم قال واعلم انا لما قسمنا

الحال والملكة بالكيفيات النفسانية ورجع حاصل هذا التقسيم الى ان كل كيفية غير مختصة بالكمية ولا محسوسة اذا لم يكن استعدادا لقبول او دفع فهي كيفية نفسانية وهو ممنوع لجواز ان وجود كيفية جسمانية لا تكون مختصة بالكميات ولا تكون محسوسة ولا مختصة بذوات الانفس ولا يكون ماهيتها من الاستعداد واذا كان كذلك فالحكم بان كل كيفية غير مختصة بالكمية ولا محسوسة ولا استعداد كانت حالا او ملكة دعوى من غير دليل

قال واما المتكلمون فقد انكروا وجود الاعراض النسبية اما الاضافة فلانها لو كانت موجودة لكانت في محل الى آخره اقول اعلم ان المتكلمين انكروا كون الاعراض النسبية امورا وجودية بل زعموا انها اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الخارج اما الاضافة فقد احتجوا على كونها كذلك بوجوه الاول ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت حالة في محل ضرورة انها ليست من الامور القائمة بانفسها ولو كانت حالة في محل لكان كونها في المحل اضافة اخرى عارضة لها وتحتاج هي ايضا الى محل والكلام فيها كالكلام في الاولى ويلزم منه التسلسل وانه محال الثاني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه وتلك المعية اضافة وهي ما كانت موجودة قبل ذلك الوقت ويزول بعده فيكون الباري محلا لتلك المعية الحادثة التي هي اضافة الثالث لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود لما ثبت ان الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات ومتميزة عنها بخصوصيتها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز واذا كان كذلك كان وجودها غير ماهيتها لكن الوجود ما لم يتقيد بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك التقييد سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد هو نفس الاضافة فاذن لا يوجد الاضافة في الخارج الا اذا وجدت الاضافة قبلها والكلام في الاضافة السابقة كالكلام في الاولى فيلزم ان لا يوجد الاضافة الا بعد وجود اضافات لا نهاية لها وانه محال ولانه يلزم ان يكون الاضافة موجودة قبل نفسها وانه اوضح في الاستحالة والجواب عن الاول ان يقال لا نسلم ان الاضافة لو كانت حالة في المحل كان حلولها في المحل اضافة اخرى عارضة لها وانما يلزم ذلك ان لو كانت للاضافة مفهوم آخر وراء

هذا الحلول وليس كذلك فان الابوة العارضة للموضوع مثلا مفهومها عين مفهوم العروض للموضوع وليس لها مفهوم اخر وراء ذلك العروض للموضوع واذا كان كذلك لا يلزم ان يكون للعروض للموضوع عروض اخر للموضوع حتى يلزم التسلسل وفيه نظر لان حلولها في المحل مشروط بوجودها ونسبة بينها وبين محلها والمشروط مغاير للشرط والنسبة للمنتسب وعن الثاني ان نقول لا نسلم صدق الشرطية وانما يصدق ان لو كان معنى قولنا ان الله تعالى موجود مع الحادث المعين كونه موجودا معه في الزمان او في المكان وهو ممنوع فان الله تعالى منزه عن ذلك بل معنى ذلك صدق الوجود عليه زمان صدق الوجود على غيره من الحوادث وذلك لا يوجب اضافة ولا نسبة فلا يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وعن الثالث لا نسلم كون الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات وما ذكر من الدليل عليه قد اجبنا عنه ولئن سلمنا كون الوجود مشتركا لكن لا نسلم انه يلزم تقدم الاضافة على نفسها وانما يلزم ذلك ان لو كان مفهوم تقيد الوجود بالخصوصية مغايرا لمفهوم الاضافة وهو ممنوع بل عندنا مفهوم الاضافة ومفهوم ذلك التقيد واحد وفيه ما مر في الجواب عن الوجه الاول

قال وانا نسبة الشيء الى الزمان فلو كانت وجودية لكان لها نسبة اخرى الى ذلك الزمان الى اخره اقول قال المتكلمون نسبة الشيء الى الزمان التي هي مقولة متى ليست صفة وجودية لانها لو كانت صفة وجودية لكانت حاصلة في الزمان فيكون حصولها في الزمان ايضا نسبة اخرى زائدة عليها ولها ايضا حصول في الزمان والكلام في الحصول الثاني والثالث كما في الاول فيلزم التسلسل لا يقال لا نسلم انها لو كانت وجودية وحاصلة في الزمان لكان حصولها في الزمان نسبة اخرى زائدة عليها ولم لا يجوز ان يكون حصولها في الزمان عين وجودها وعلى هذا لا يلزم التسلسل لانا نقول لان حصولها في الزمان مشروط بوجودها والشرط مغاير للمشروط ولان حصولها في الزمان نسبة بينها وبين ذلك الزمان والنسبة بين الشيئين متاخرة عنهما مغايرة لهما

قال وكذلك الباقي الى اخره اقول الدليل على ان ما به الشيء في الشيء ليس امرا مغايرا لذات الجوهر والاين هو انه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بذات الجوهر والاين ضرورة انه ليس جوهرا قائما بنفسه بائنا عن ذات الجوهر والاين ولو كان كذلك كان مفتقرا

اليه فيكون ممكنا لذاته مفتقرا الى مؤثر فيكون باثر المؤثر فيه ايضا امرا مغايرا له وللمؤثر
والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وانه محال قال وكذلك القول الى اخره
اقول لو كان مقولة ان ينفعل التي هي عبارة عن قبول الشيء للاثر امرا زائدا لكان ذلك
القبول عرضا قائما بالمحل فيكون موصوفية ذلك المحل بذلك القبول امرا زائدا على ذلك القبول
والكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وانه محال فهذا جميع دلائل نفاة الاعراض النسبية
قال واما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بان كون السماء فوق الارض
مثلا امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد الى اخره اقول احتج الحكماء على
كون هذه النسب امورا وجودية في الاعيان بان قالوا كون السماء فوق الارض اما مجرد
اعتبار عقلي او امر متحقق في الخارج والاول باطل لانه لو كان كذلك لما كان هذا الحكم
ثابتا مع الفرض والاعتبار واللازم كاذب لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار
او لم يوجد ولان الفوقية قد تحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة له فالفوقية حصلت اذن بعد
عدمها والحاصل بعد عدمه لا يكون عدميا والا لكان نفي النفي عدميا فالثبوت عدم هذا خلف
فعلم ان الفوقية صفة ثبوتية في الخارج وليست هي نفس ما عرض له الفوقية لان ما عرض له
الفوقية وهو الجسم مثلا من حيث انه تلك الذات ليس امرا مقولا بالقياس الى غيره ومن
حيث انه معروض للفوقية مقول بالقياس الى الغير فالفوقية مغايرة لتلك الذات ولان
الفوقية لو كانت نفس ما عرضت له لزال معروضها بزوالها وليس كذلك لان الشيء قد
يكون فوقا ثم يصير تحتا وبالعكس وهو اعني معروض الفوقية باق في الحالين والفوقية
غير حاصلة حال عدمها والفوقية مغايرة لمعروضها هذا تحرير ما ذكره الامام والحكماء
ذكروا لاثبات هذا المطلوب وجها اخر وهو ان المفهوم من كون الشيء مؤثرا في غيره وقابلا
له مغاير لتلك الذات المخصوصة لانه يمكننا تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن
كونها مؤثرة في الغير او قابلة له والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم وليس امرا عدميا لان قولنا
للشيء انه مؤثر نقيض لقولنا انه ليس بمؤثر وقولنا ليس بمؤثر عدمي لصدقه على الامر العدمي
وامتناع صدق الموجود على المعدوم فهو اذن وجودي لوجوب كون احد النقيضين وجوديا
ولا يخفى عليك فساد هذا الوجه بعد احاطتك بما سبق من المباحث قال ثم
ان معمرا من قدماء المتكلمين اثبت بقوة هذه الحجة هذه الاعراض النسبية الى اخره اقول

كان من قدماء المعتزلة وسابقا على الشيخ ابي الحسن الاشعري بالزمان لما تأمل في
حجة الفلاسفة في اثبات النسب والاضافات وجدها قوية الاركان صحيحة المقدمات
فاعترف بمقتضاها وقال حاصل ما ذكره المتكلمون على انها ليست موجودة انها لو كانت
كذلك يلزم التسلسل ونحن نمنع استحالة التسلسل بل نلتزمه في هذه الاعراض ونقول ما عراض
لا نهاية لها يقوم بعضها بالبعض قال المتكلمون هذا باطل الى اخره اقول لما
منع معمر استحالة التسلسل اجاب المتكلمون عنه بوجهين الاول ان كل عدد موجود فله نصف
بالضرورة ونصفه اقل من كله والا لزم ان يكون جزء الشيء مساويا له وهو محال بالضرورة وكل
ما كان اقل من غيره فهو متناه فنصف كل عدد متناه اما الكبرى فلانا اذا قابلنا الفرد
من الاقل بالفرد من الاكثر فاما ان يثبت هذه المقابلة لكل فرد من الاقل لكل فرد من الاكثر
من غير تكرير او لا يثبت فان يثبت يلزم ان يكون عدد افراد الاقل مساويا لعدد افراد
الاكثر فلا يكون الاقل اقل من الاكثر وهو محال بالضرورة وان لم يثبت يلزم ان ينتهي عدد افراد الاقل
فيكون افراد الاقل متناهية واذا كان نصف كل عدد متناهيا كان الكل ايضا متناهيا
لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا وهو المطلوب قال معمر لا نسلم ان كل
عدد فله نصف بل ذلك عندنا من خواص العدد المتناهي لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من
دليل اجاب المتكلمون عنه بانه لا حاجة لنا الى هذه المقدمة بل نقول كل عدد موجود
بدون عشرة افراد منه اقل منه مع تلك الافراد العشرة والعلم به ضروري ثم تتم الحجة
المذكورة الى اخرها ثم لما اجاب المتكلمون عن منع صغرى القياس قال معمر لا نسلم صدق
الكبرى وهو قولكم كل ما كان اقل من غيره فهو متناه وسند المنع هو ان مقدورات الله
تعالى اقل من معلوماته لاندراج الواجبات والممتنعات في المعلومات دون المقدورات لان
القدرة لا تتعلق الا بالممكنات مع ان كل واحد من المقدورات والمعلومات لا نهاية لها
وكذلك تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها مع
ان كل واحد منهما غير متناه اجاب المتكلمون عنه بان قالوا المدعى في الكبرى هو ان
كل عدد موجود هو اقل من عدد اخر موجود فهو متناه لما ذكرناه من البرهان وما
ذكرتموه من الصورتين فلا نسلم وجودهما في الخارج اما الصورة الاولى فلانا اذا
قلنا مقدورات الله تعالى غير متناهية وكذلك معلوماته ليس معناه انها موجودة ولا

نهاية لافرادها بل معناه ان اى ممكن يفرض فالقدرة صالحة لان تتعلق به واى معلوم
يفرض فالعلم صالح لان يعلمه ولا ينتهى العقل عند حد يحكم بانه لايقدر على الزايد على ذلك
الحد ولا يعلم الزايد عليه مع ان الموجود فى الخارج من المقدورات والمعلومات ابدا تكون
متناهيا وكذلك الجواب عن الصورة الاخرى لان معنى تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها ان
اى حد يفرض من التضعيف فالعقل يقدر على تضعيفه مرة اخرى ولا ينتهى الى حد لا يقدر العقل على
تضعيفه بعد ذلك وكذلك تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها لا ان تلك الافراد المضعفة
الغير متناهية موجودة فى الخارج فان الموجود فى الخارج منها ابدا متناه. **قال** ونحن
نقول حجة الفلاسفة على اثبات النسب تقتضى كون التقدم والتاخر صفتين موجودتين وذلك
محال الى اخره **اقول** هذا اعتراض من الامام على حجة الفلاسفة ولكن ليس على مقدمة
معينة بل يوجب اجمالى على الحجة المذكورة وتقريره من وجهين الاول ان ما ذكرتم
من الدليل لو صح بجميع مقدماته لزم ان يكون التقدم والتاخر صفتين موجودتين فى الخارج
زايدتين على ذات المتقدم والمتاخر وذلك محال اما الشرطية فلان كون الشئ متقدما
على غيره ليس من الامور الفرضية الاعتبارية وذلك لان كون ادم عليه السلام قبله لنا محقق
سوا وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليس امرا عدميا لان القبلية والبعدية تعرضان
للشئ بعد ان لم يكن كذلك والحاصل بعد عدمه ثبوتى وليس نفس ذات المتقدم والمتاخر
لان ذات المتقدم والمتاخر من حيث انه تلك الذات غير معقول بالقياس الى الغير ومن
حيث انه متقدم ومتاخر معقول بالقياس الى الغير واما استحالة التالى فلان من خاصية
المتضايفين ان يكونا معا وجودا فى الذهن وفى الخارج على معنى انه اذا وجد احدهما باحد
الوجودين وجد الاخر بذلك الوجود واذا زال احد الوجودين عن احدهما زال ذلك
الوجود عن الاخر وذلك ظاهر والامثلة ايضا شاهدة اذ الابوة متساوية للبنوة
والاخوة للاخوة على ما ذكرنا من التفسير اذا عرفت هذا فنقول لو كان التقدم امرا
موجودا فى الخارج لزم من وجوده فيه وجود التاخر فيكونان معا موجودين فى الخارج
وحينئذ ان وجد معهما محلاهما لزم وجود المتاخر فى الخارج فى جميع زمان وجود المتقدم فيه
فلا يكون المتقدم متقدما هذا خلف وان لم يوجد محلاهما لزم تحقق الصفة الاضافية فى
الخارج بدون وجود موصوفها وذلك محال لجاب الشيخ فى الشفاء عنه وقال الحق
ان كون الشئ متقدما على غيره ليس من الامور الفرضية الاعتبارية وظاهر انه كذلك
لان التقدم والتاخر ايضا من بعض المعقولين احدهما ماخوذ من الموجود الحاضر والاخر
ليس ماخوذا من الموجود الحاضر واما مثل هذين المعقولين فليس الشئ فى نفسه متقدما ولا
متاخرا مثلا ان العقل يتصور الزمانين اعنى المتقدم والمتاخر معا فيجد احدهما سابقا على
الاخر فيحكم على السابق بكونه متقدما وعلى الاخير بكونه متاخرا فيكون حصولهما فى
الذهن فقط لا فى الخارج بخلاف كون السما فوق الارض فانه صفة ثبوتية لا تتوقف على اعتبار
لان السما والارض لما كانا موجودين فى الخارج كانت فوقية احدهما للاخر صفة وجودية
هذا تقرير ما ذكره الشيخ وانت اذا تاملت حق التامل وجدت المنع متوجها **قال**
ولانا نحكم على اليوم الماضى فى اليوم الحاضر بكونه ماضيا الى اخره **اقول** هذا هو الوجه
الثانى من الاعتراض على الحجة المذكورة من طرف الحكما وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم
من الحجة لزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمى وانه محال بيان الشرطية هو انا نحكم فى
اليوم الحاضر على الامس بكونه ماضيا فالمفهوم من كون الامس ماضيا اما ان يكون امرا وجوديا
او امرا عدميا والثانى محال لان الامس صار ماضيا بعد ان لم يكن ماضيا وتبدل العدم بالعدم غير
معقول فهو اذن وجودى وحينئذ اما ان يكون ثبوته فى النفس فقط او فيه وفى الخارج والاول
محال لانا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم اعنى الامس ماض فى نفسه فهو اذن
موجود فى الخارج وحينئذ اما ان يكون عبارة عن نفس ذلك اليوم او يكون امرا زايدا عليه والاول
محال لانه لو كان نفس ذلك اليوم لتحقق حيث يتحقق ذلك اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا
ولم يكن ماضيا فهو اذن امر زايد عليه ولو كان كذلك يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر
العدمى وانه محال فعلم ان ما ذكرتم من الحجة مستلزم هذا المحال فيكون باطلا اجاب
الحكما عنه بان قالوا لم قلتم بان المفهوم من كون الامس ماضيا ليس امرا عدميا قوله لانه
صار ماضيا بعد ان لم يكن ماضيا وتبدل العدم بالعدم غير معقول قلنا كل واحدة من
هاتين المقدمتين مسلمة ولكن لم قلتم انه يلزم منهما ان يكون المفهوم من كونه ماضيا امرا وجوديا
وانما يلزم ذلك ان لو كان المفهوم من كونه ليس بماض امرا عدميا وهو ممنوع لان المفهوم من
كونه ليس ماضيا هو غير المفهوم من كونه حالا والمفهوم من كونه حالا امر وجودى واذا
كان كذلك كان ذلك تبدلا للامر الوجودى بالامر العدمى وهذا التبدل يقتضى كون الحاصل

بعده عرضيا لا وجوديا فهذا تحقيق ما ذكره الحكماء في جواب هذا الوجه ولا يتأتى مثل ذلك في
كون السماء فوق الارض ثم الجهة هنالك دون ههنا قال اما الوضع فهو كهيئة الجلوس
مثلا فان اريد به ما لكل واحد من اجزاء الجسم من الاين والمماسة فلا نزاع فيه الى اخره اقول
هذا هو الاعتراض على مقولة الوضع وتقريره ان يقال ان عنى بالوضع ان عنيت به مماسة الاجزاء
بعضها مع بعض او مماستها للامور الخارجة عنها فهذا مسلم وحق لكن يرجع حاصله الى القول بان
المماسة عرض زائد ولا نزاع فيه اذ هو اختيار المتكلمين وان عنيت به الاين وهو صفة يقتضي حصول
الجسم في المكان المعين فهو ايضا مسلم اذ هو الكون الذي يقول به بعض المتكلمين وان عنيت به عرضا
اخر قائما بمجموع الاجزاء فهو محال والا لزم ان يكون العرض الواحد قائما بالمحال الكثيرة وانه محال
على ما سيأتي لا يقال لا نسلم استلزام هذا القسم لقيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وانما
يلزم ذلك ان لو لم يحصل لمجموع الاجزاء وحدة هو باعتبارها صار محلا لهذا العرض الذي هو
الوضع لانا نقول الدليل على استلزام هذا القسم ما ذكرناه من المحال هو ان مجموع الاجزاء لا يخلو
اما ان يقوم بها وحدة او لا يقوم بها وحدة فان كان الاول كان قيام تلك الوحدة بها ان
لم يتوقف على قيام وحدة اخرى بها لزم ما ذكرناه من المحال وان توقف كان الكلام في الوحدة الثانية
كالكلام في الاولى ولا يتسلسل بل ينتهي الى وحدة يقوم بها فيلزم ايضا المحال المذكور وان
كان الثاني كان استلزامه لقيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة ظاهرا وهكذا الكلام في
الملك بعينه فلا حاجة الى اعادته اذ يمكنك ايراد ما ذكرناه فيه قال واما الكميات
المتصلة فلا معنى للسطح الا نهاية الجسم ونهاية الشيء هي ان يفنى ذلك الشيء وفناء الشيء لا يكون
امرا وجوديا وكذلك القول في الخط والنقطة اقول الحكماء اتفقوا على ان السطح عرض
قائم بالجسم والخط عرض قائم بالسطح والنقطة عرض قائم بالخط والمتكلمون انكروا جميع ذلك
اما السطح فلانه عبارة عن نهاية الجسم ونهاية الشيء هي ان يفنى ذلك الشيء ولا يبقى منه شيء
وفناء الشيء وعدم البقاء امر عدمي فالسطح اذن امر عدمي وكذلك قالوا الخط نهاية السطح
ونهاية الشيء ان يفنى ذلك الشيء ولا يبقى منه شيء وفناء الشيء وعدم البقاء امر عدمي فالخط
اذن امر عدمي وكذا نقول في النقطة بالقياس الى الخط فاذن ليس لشيء من هذه الامور وجود
في الخارج قالت الحكماء لا نسلم ان هذه الامور عبارة عما ذكرتم بل السطح عبارة عندنا
عن امر وجودي يلزمه نهاية الجسم والخط عن امر وجودي يلزمه نهاية السطح والنقطة

عن امر وجودي يلزمه نهاية الخط لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد لهذا من دليل قال وايضا
لو كان السطح عرضا حالا في الجسم المنقسم في الجهات الثلثة الى اخره اقول هذا هو الوجه
الثاني لبيان ان السطح يمتنع ان يكون عرضا موجودا وتقريره ان يقال لو كان السطح عرضا حالا
في الجسم لكان منقسما في الجهات الثلث لان الجسم منقسم في الجهات الثلث والحال في المنقسم في
الجهات الثلث يكون كذلك فالسطح اذن منقسم في الجهات الثلث والمنقسم في الجهات الثلث
جسم فالسطح جسم هذا خلف محال وكذلك لو كان الخط حالا في السطح حالا في السطح المنقسم
في الجهتين كان منقسما في الجهتين والنقطة لو كانت حالة في الخط المنقسم في جهة واحدة
كانت منقسمة في تلك الجهة ولو كان كذلك كان الخط سطحا والنقطة خطا وانه محال
وللقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من حلول السطح في المنقسم في الجهات الثلث انقسامه
في الجهات الثلث وانما يلزم ذلك ان لو كان حلوله فيه حلول السريان وهو ممنوع وكذلك
القول في حلول الخط في السطح والنقطة في الخط واحتج الحكماء على اثبات هذه الامور
بوجوه الاول انا نجد الاجسام والسطوح والخطوط متماسة وليست مماستها بتمام ذواتها
لان ذلك هو المداخلة بل مماسة الاجسام بسطوحها والسطوح بالخطوط والخطوط بالنقط
وما به التماس لا بد ان يكون امرا وجوديا الثاني ان الجسم والسطح والخط اذا قطعت حصل
للجسم سطح وللسطح طرف وهو الخط وللخط طرف وهو النقطة بعد ان لم تكن والحاصل بعد العدم
لا بد ان يكون وجوديا الثالث ان كل واحد من السطح والخط والنقطة مشار اليه بالحس
والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون كذلك قال اما الزمان فهو مقدار
بحث الزمان
الحركة عند ارسطو وقد احتجوا على انه لا يجوز ان يكون موجودا بوجوه الى اخره اقول مسئلة
الزمان مسئلة صعبة فنذكر ما لا بد منه ونتركه وقبل الخوض فيه فنقول انه عند المتكلمين
عبارة عن مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام كما يقال آتيك عند طلوع الشمس
فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام
وكذلك لو قرن بحادث اخر معلوم كقدوم زيد لكن لما كان طلوع الشمس اعرف واشهر كان
مقارنته به اولى واما عند ارسطو فهو عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انها تنقسم
الى متقدم ومتاخر لا يبقى المتقدم منها مع المتاخر وذلك لان لكل حركة مقدارا
من جهتين احدهما من جهة المسافة كما يقال سرت فرسخا او فرسخين والثاني من جهة

الاقسام الى المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان كما يقال مضى ساعة او يوما اذا عرفت
هذا فاعلم ان من قال بان الزمان لا وجود له في الاعيان احتج بوجوه احدها ان الزمان
لو كان موجودا فاما ان يكون قار الذات او لا يكون قار الذات بل منقضيا والقسمان
باطلان اما الاول فلانه لو كان قار الذات لكان الشيء الذي حدث الان قد حدث
في زمان الطوفان وحينئذ لا يكون شيئا من الاشياء قبل شيء فكان الحاضر عين الماضي
والحس شاهد ببطلانه واما القسم الثاني فلانه لو لم يكن قار الذات فيقضي العقل بان جزءا
منه كان موجودا ولم يبق الان وجزءا منه حصل الان والان والماضي عبارتان عن
الزمان لان الاول عبارة عن زمان حاضر غير منقسم والثاني عن زمان ماض وحينئذ
يلزم وقوع الزمان في الزمان والكلام في الزمان الثاني كالكلام في الاول فيلزم منه
التسلسل وهو محال اجاب الحكماء عنه وقالوا لم لا يجوز ان يكون منقضيا قوله لانه حينئذ
يقضي العقل بان جزءا منه كان موجودا ولم يبق الان وجزءا منه حصل الان قلنا
ان عنيت بهذا الكلام ان العقل يحكم بان جزءا منه حصل في زمان وليس موجودا في هذا
الزمان الحاضر وان جزءا منه حصل في هذا الزمان الحاضر فهو ممنوع وما الدليل عليه
وان عنيت به ان العقل يحكم بان جزءا منه متقدم على جزء اخر منه وجزء اخر منه متقدم على هذا
الجزء السابق الى ما لا نهاية له فهو حق ولكن لا نسلم ان التسلسل على هذا الوجه باطل على
مذهبنا وثانيها ان الزمان لو كان موجودا لكان هو الماضي او المستقبل او الحال
والقسمان الاولان باطلان لانهما معدومان والموجود لا يكون عين المعدوم والثالث
ايضا باطل لانه اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول باطل لانه حينئذ لا يوجد
جزءاه معا بل يكون احدهما سابقا على الاخر فلا يكون كل الحاضر حاضرا هذا خلف
والثاني ايضا باطل لانه حينئذ يكون عدمه دفعة لاستحالة وعند فنائه يحصل امر اخر
دفعة وعلى هذا ولو كان كذلك لزم منه تتالي الانات ويلزم منه ثبوت الجزء الذي
لا يتجزى لان المقطوع من المسافة في ذلك الان بالحركة التي تطابقه لا ينقسم
والا لكان زمان قطع نصفها نصف زمان قطع كلها فيلزم انقسام الان وهو محال
واذا لم يكن المقطوع في ذلك الان بتلك الحركة منقسما لزم القول بالجوهر الفرد اجاب
الحكماء بان قالوا لا نسلم ان الزمان لو كان موجودا لكان هو الماضي او المستقبل او

الحال فان ههنا قسما اخر وهو ان يكون موجودا ولا يكون ماضيا ولا مستقبلا ولا حالا لان
الماضي والمستقبل والحال انما تصدق على ما هو زماني والزمان ليس كذلك فلا تصدق عليه
شيء من هذه الالفاظ وثالثها لو كان الزمان موجودا لكان واجبا لذاته واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة هو ان الزمان لو كان موجودا يلزم من فرض عدمه لذاته محال
وكل ما لزم من فرض عدمه لذاته محال فهو واجب لذاته اما الصغرى فلانا لو فرضنا
عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية والزمان موجود عندما فرض معدوما
واذا لزم من فرض عدمه لذاته وجوده كان عدمه لذاته مستلزما للمحال واما
الكبرى فظاهرة واما بطلان التالي فلان كل جزء من الزمان حدث بعد ان لم يكن فيكون
ممكنا والمجموع متقوم بالاجزاء والمتقوم بالممكن استحال ان يكون واجبا لذاته ولان
كل جزء منه منقض والا لكان الحادث الان قد حدث زمان الطوفان واذا كان
كذلك فان كل جزء منه قبل جزء اخر وكل ما كان كذلك لا يجتمع اجزاؤه معا في
الوجود والواجب لذاته استحال ان يكون كذلك وجوابه منع الصغرى قوله لانا
لو فرضنا عدمه كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية ممنوع بل عدمه بعد انقضاء جزء اخر
لا على معنى ان عدمه انما قبل وجوده في زمان فان ذلك محال بل على معنى ان كل جزء يكون
منه متأخر عن جزء اخر وقد مر مثل هذا في الجواب عن الوجه الاول ورابعها لو
كان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الموجود اي لكل موجود حتى لوجود الله تعالى
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان المعقول من الزمان الامر الذي
به يكون تقدم الاشياء بعضها على البعض وتأخر بعضها عن البعض ومعية بعضها مع البعض
التقدم والتأخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتأخر معا ثم انا كما نعلم بالضرورة
ان من الحركات ما كانت موجودة امس ومنها ما توجد غدا ومنها ما هي موجودة
الان وكذلك نعلم بالضرورة ان الله تعالى كان موجودا الامس وانه موجود الان
وسيبقى موجودا ابدا ولا يمكن الاعتراف باحدهما دون الاخر واذا كان كذلك
فيلزم ان يكون الزمان كما هو ثابت للحركات وساير الموجودات منطبق عليها ثابتا
لله تعالى وسائر المجردات منطبقا عليها واما استحالة التالي فلان الزمان اما
ان يكون متغيرا او ثابتا واياما كان استحال ان يكون الزمان مقدارا لمطلق الوجود

اما اذا كان متغيرا فلانه حينئذ يستحيل انطباقه على الموجودات الثابتة التي يمتنع عليها التغير والحركة كالاله تعالى والعقول والنفوس المجردة واما اذا كان ثابتا استحال انطباقه على المتغيرات والمتحركات لان الحركة لا تعقل الا اذا كان الزمان متغيرا لانها عبارة عن التغير من حال الى حال والعقل ما لم يفرض زمانين في احدهما يحصل الامر المنتقل عنه وفي الاخر المنتقل اليه بحيث لا يكون الاول مع الثاني لا يمكن لنا تعقل معنى الحركة فصح ما ادعيناه وبهذه الشبهة نبطل كون الزمان مقدار الحركة قال فان قلت نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد اقول ان الشيخ ذكر في الشفا ما يوهم ان يكون جوابا عن هذه الشبهة والامام عبر عنه بهذه العبارة ونحن نذكر ما قاله الشيخ على الوجه المشروح وبه يعرف ما قاله الامام فنقول الموجودات اما ان يكون فيها تقدم وتاخر كجميع انواع المتغيرات والحركات واما ان يكون ثابتة مستمرة الوجود فان كان الاول كان وجودها في زمان اي مطابقا لزمان ويكون وجود المتقدم منه مطابقا لزمان ووجود المتاخر مطابقا لزمان اخر متاخر عن الزمان الاول ولا يمكن ان يكون مطابقا لطرف من الزمان ولا المتقدم والمتاخر مطابقين معا لزمان واحد متقدم او متاخر بل ما يفرض جزء منه يكون مطابقا لما يفرض جزءا من الزمان ومثل هذا الشيء يقال له انه موجود في الزمان ونسبة بعض هذه الموجودات بالتقدم والتاخر والمعية والبعدية الى البعض الاخر هو الزمان وان كان الثاني فانه لا يكون موجودا في الزمان اي ليس شيء منه يطابق المتقدم من الزمان وشيء اخر يطابق المتاخر منه بل وجوده وجود مستمر ثابت ولا يقال له انه موجود في الزمان بل موجود مع الزمان ويفرق بين الامرين بان ما هو موجود مع الشخص الواحد من الانسان مثلا ولسنا موجودين فيه ونسبة بعض هذه الموجودات الى القسم الاول اعني الى الموجودات المتغيرة بالتقدم والمعية يسمى دهرا ويقال لمثل هذا الموجود انه موجود في الدهر واما السرمد فهو عبارة عن نسبة استمرار بعض المبدعات ... كالاله تعالى الى استمرار البعض الاخر ... كالعقول فهذا شرح هذه العبارات وليس لها توجيه ظاهر على مقدمات الشبهة المذكورة ولهذا قال الامام في جوابه هذا الفصل خال عن التحصيل اي لا وجه لايراد هذا الكلام

لانه لما بين ان الزمان لو كان موجودا لكان مقدار المطلق الموجود وبين ايضا انه لو كان مقدار المطلق الموجود يلزم المحال لانه ان كان متغيرا استحال وجوده وانطباقه على الموجودات المستمرة الوجود وان كان ثابتا استحال وجوده وانطباقه على الموجودات التي هي متغيرة ويتقدم بعض اجزائها على البعض الاخر كالحركات وغيرها كان ما ذكره الشيخ كلاما غير وارد على شيء من مقدمات دليله فيكون خاليا عن التحصيل اذا عرفت هذا فاعلم ان توجيه هذا السؤال ان يقال لم قلتم بان الزمان اذا كان منشرا لما ذكرتم وكان من الحركات ما كانت موجودة امس ومنها ما توجد غدا ومنها ما هي موجودة الان وان الله تعالى موجود ازلا وابدا يلزم ان يكون الزمان مقدار المطلق الوجود وانما يلزم ذلك ان لو امكن انطباقه على جميع الموجودات لان مقدار الشيء ما ينطبق عليه وانه محال فان من الموجودات ما هو مستمر الوجود والزمان غير مستمر الوجود وانطباق ما لا استمرار لوجوده على ما لوجوده استمرار محال بالضرورة او نقول انما يكون مقدار المطلق الوجود ان لو جاز وقوع جميع الموجودات في الزمان وليس كذلك فان الموجودات المستمرة الوجود لا يقال لها انها موجودة في الزمان بل مع الزمان ثم نسبة الى الموجودات الغير المستمرة الوجود بالمعية والمعية بهذه النسبة يقال لها الدهر ويقال لها ايضا انها موجودة في الدهر لم قلتم بانه ليس كذلك كيف وانكم شرطتم فيما فسرتم به الزمان امتناع وجود المتقدم بالزمان مع المتاخر والقدم والتاخر على هذا التفسير على الله تعالى محال لوجوب وجوده مع جميع الموجودات واذا كان كذلك استحال ان يكون جميع الموجودات زمانيا فضلا عن ان يكون الزمان مقدارا لها نعم لو حمل ما ذكروه في تعريف الزمان على امتناع وجود المتقدم والمتاخر معا في الزمان الذي به يتقدم المتقدم على المتاخر سقط هذا لكن لفظهم قاصرة عن ذلك قال وطلبتها وهو ابطال قول ارسطاطاليس خاصة حيث قال ان الزمان مقدار امتداد الحركة الى آخره اقول هذا الوجه في ابطال قول الحكماء حيث اعتقدوا ان الزمان عبارة عن مقدار الحركة وتقريره ان يقال لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا للحركة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة لاعتقاد ارسطو وسائر الحكماء ان الزمان مقدار للحركة واما انتفاء التالي فلان امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان

لان هذا الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزآن لا يحصلان دفعة بل عند
حصول الجزء الاول فالجزء الثاني غير حاصل وعند حصول الجزء الثاني فالجزء الاول
فات واذا لم يكن امتداد الحركة موجودا لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة
قيام الموجود بما ليس بموجود وجوابه ان نقول ان عنيت بالامتداد مفهوما وراء
الزمان فنسلم ان الحركة لا امتداد لها وان عنيت به نفس المقدار فلم نسلم ذلك قوله
لان هذا الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزآن لا يحصلان دفعة قلنا مسلم
ولكن لم قلتم بانه يلزم من هذا ان لا يكون موجودا فانه لا يلزم من عدم كونه موجودا غير
قار الاجزاء ان لا يكون موجودا فان الموجود اعم من الموجود القار الاجزاء والموجود
غير القار الاجزاء ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فيجوز ان يكون موجودا غير قار
الاجزاء بطابق كل جزء منه جزءا من الحركة ويكون الموجود منهما دائما حدين متطابقين
فظاهر لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل واحتج الحكماء على وجود الزمان بوجوه
احدها انا نحكم على بعض الاشياء بانه قبل البعض وعلى بعضها بانه بعد غيره وعلى بعضها
بانه مع غيره والمفهوم من هذه الامور ليس هو المفهوم من الذوات لان الذات التي عرض
لها القبلية بعينه قد يعرض لها بعينها البعدية اخرى والمعية اخرى والقبلية لا يعرض لها
البعدية والمعية وبالعكس فهي اذن امور زايدة عليها وليست عبارة عن امر عدمي لان
العدم طبيعة واحدة لا اختلاف فيها من حيث هي عدم وهذه المفهومات مختلفة وليست من
الامور القائمة بانفسها والعلم به ضروري فلا بد لها من معروض يعرض له بالذات اي بغير
واسطة واحترزنا بالذات عن الاشياء التي عرضت لها هذه الامور بواسطة كالحركة
مثلا فان تقدم بعض افراد الحركة على البعض الاخر انما كان لحصول المتقدم في زمان
متقدم على الحركة المتاخرة حتى لو فرضنا حصول المتاخرة في الزمان المتقدم والمتقدمة
في الزمان المتاخر لانقلب الامر والذي يعرض له هذه القبلية والبعدية والمعية
بالذات هو الزمان وثانيها ان كل حركة تعرض في مسافة على مقدار من السرعة فانه
يحصل من ابتداء تلك الحركة وانتهائها امكان يسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد
من السرعة ولا يمكن تلك الحركة على ذلك الحد من السرعة اذا كانت المسافة اقل
من تلك المسافة فهذا الامكان المقدر لخصوصيته باعتبارها مثل حركة دون

اخرى فهو اذن امر وجودي وليس نفس المسافة لانا لو فرضنا مع الحركة الاولى
حركة اخرى تساويها في الابتداء والانتهاء لكنها تكون ابطأ من الحركة الاولى فانا نجد
الحركتين مشتركتين في هذا الامكان ومتفاوتتين في مقدار المسافة ضرورة ان البطيئة
تقطع في ذلك الامكان من المسافة اقل مما تقطعه السريعة وما به الاشتراك مغاير لما به
الاختلاف فهذا الامكان مغاير للمسافة وليس ايضا نفس الحركة لانا لو فرضنا معها حركة
تساويها في السرعة والابتداء لكنها ابتدات بعد ابتداء الاولى ووجدت السرعة الثانية
تقطع من المسافة اقل مما تقطعه السريعة الاولى فهاتان الحركتان مشتركتان في السرعة
ومتفاوتتان في هذا الامكان فوجب ان يكون هذا الامكان مغايرا لنفس الحركة ولوصف
كونها سريعة وهذا بعينه يدل على وجود هذا الامكان لان الامكان الذي يسع للحركة السريعة
الصغيرة يكون جزءا من الامكان الذي يسع للحركة السريعة الكبيرة واقل منه فهذا
الامكان قابل للزيادة والنقصان والمساواة والمتفاوتة فيكون موجودا وبالجملة وهو
لابطال قول المتكلمين خاصة حيث جعلوا الزمان عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد
مبهم ...... وذلك لان المعية ليست نفس ما عرض له المعية لان المعية لا تختلف باختلاف
المعروضات والاشياء التي يعرض لها المعية تختلف وما لا يختلف يستحيل ان يكون عين
ما يختلف فهي اذن امر زايد عليها قائم بها لكونها من الامور الاضافية وليست من اللوازم
لان الشيء الذي عرضت له المعية يجوز ان يعرض له البعدية والقبلية فهي اذن من
العوارض وعروضها لاجل ان ذلك الشيء والذي عرضت له المعية بالقياس اليه حصلا
في زمان واحد فالمعية اذن معلولة للزمان فاستحال جعلها نفس الزمان ثم قالوا اذا
ثبت ان الزمان امر موجود فنقول انه من عوارض الحركة ولو احقها لان الزمان
قابل للمساواة والمفاوتة فيكون كما وليس كما قار الذات لما مر تقريره فهو اذن
غير قار الذات فيكون اما على التقضي والتجدد وكل ما كان كذلك لا بد له من مادة على
ما مر ان كل حادث مسبوق بمادة وبمدة فلا شك انه مقدار وليس قائما بنفسه فهو في موضوع
وحينئذ لا يخلو اما ان يكون مقدارا لذلك الموضوع او لهيئة له والاول محال لان ذلك
الموضوع ان كان هو المسافة لزم ان يكون المتساويان في المسافة متساويين في هذا المقدار
وهو باطل لانا نرى المختلفين في هذا المقدار متساويين في المسافة وبالعكس وان كان هو

المتحرك لكان كلما كان هذا المقدار اعظم كان المتحرك اعظم فيلزم ان
يكون الابطا اعظم من الاسرع لان هذا المقدار في الابطا اعظم وانه محال
وان كان هو الجسم من حيث هو جسم لازداد بزيادة هذا المقدار وانتقص بنقصانه
وليس كذلك ولما بطل القسم الاول تعين انه مقدار لهيئة الموضوع وليس مقدار الهيئة
قارة والا لكان قارا فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة ولا نعني بالحركة سوى تلك الهيئة
الغير القارة هكذا ذكروه في الكتب ولا حاجة لهم في بيان ان كل ما كان كما غير قار الذات
لا بد له من موضوع الى المقدمة القائلة فان كل حادث فهو مسبوق بمادة بل يكفي ان
يقال اذا كان كما غير قار الذات كان مقدارا وليس قائما بنفسه فهو في موضوع وتم
الدليل المذكور الى اخره **قال** اما الكميات المنفصلة فليست امورا وجودية
الى اخره **اقول** ذهب الحكما الى ان الوحدة والكثرة امران وجوديان والمتكلمون
انكروا ذلك وزعموا انهما امران عدميان لان الوحدة لو كانت صفة وجودية
زائدة على ماهية الواحد لكان كل واحد من ماهية الوحدة واحدا فيكون له
وحدة اخرى زائدة عليه والكلام فيها كما في الوحدة السابقة ولزم منه التسلسل
وانه محال واذا لم يكن الوحدة امرا وجوديا كانت الكثرة ايضا كذلك لكونها عبارة عن
مجموع الوحدات وامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب الحكما عنه بان قالوا لا
نسلم انه اذا كان كل واحد من الخاص ماهية الوحدة واحدا يلزم ان يكون له وحدة
اخرى زائدة عليه ولم لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفس ماهيتها والاشيا التي
لها ماهية ورا الوحدة يكون وحدتها زائدة عليها لم قلتم بانه ليس كذلك **قال**
ولان الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين الى اخره **اقول** لما
بين ان الوحدة ليست صفة وجودية شرع في بيان ان الاثنينية ايضا كذلك واحتج
عليه بان الاثنينية لو كانت صفة وجودية واحدة لكانت قائمة بالوحدتين والتالي
محال فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالي فلانها لو قامت
بالوحدتين فاما ان يكون بتمامها قائمة بكل واحدة منهما او قام بكل واحدة منهما
شيء من الوحدة وكلاهما محالان اما الاول فلو صح احدهما لو كان كذلك لزم
قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد وانه محال واما الثاني فلانه حينئذ يلزم ان يكون
كل واحدة من تينك الوحدتين اثنينية لا بمعنى للاثنين الا ما قامت به الاثنينية فتكون
الواحدة اثنين وانه محال واما الثاني فلانه لو كان كذلك كان القائم باحدى الوحدتين
غير القائم بالاخرى وحينئذ لم يكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع امرين وهو باطل
عندكم ولا اعرف لقوله وان جاز ذلك فليجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين وجها
ومن خلافه في هذا التالي اجاب الحكما عنه بان قالوا لا نسلم استحالة التالي قوله
لانها لو قامت بالوحدتين فاما ان يكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين او قام
بكل واحدة منهما شيء من الوحدة قلنا لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان تقوم بالمجموع
من حيث هو مجموع ولقائل ان يقول المجموع اما ان يكون له مفهوم زائد على الوحدتين
او لا يكون فان كان الاول كان الكلام في قيامه بالوحدتين كالكلام في قيام الاثنينية بهما
وان كان الثاني فالامر فيه ظاهر مما مر وجوابه انه يقال لا نسلم ان الواقع لو كان هو
الثاني كان الامر فيه ظاهرا فان المجموع عين الوحدتين وهو مغاير لكل واحدة منهما ويقوم
الوحدة بهما من حيث هما مجموع الوحدتين ولا امتناع في ذلك لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له
من دليل **قال** اما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة وجودية
الى اخره **اقول** الحكما احتجوا على ان الوحدة صفة وجودية بان قالوا الانسان
الواحد مثلا شارك العشرة من الاناسي في كونه انسانا وخالفها في كونه واحدا وشارك
الفرس الواحد في الواحدية وخالفه في الانسانية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
فالواحدية صفة زائدة على ماهية الواحد وليست امرا سلبيا لانها لو كانت كذلك لم
يكن سلبا لاي شيء كان والا لزم من صدق الوحدة عدم جميع الاشيا واذا لم يكن عبارة
عن عدم اي شيء كان يكون عبارة عن عدم امر معين وذلك الامر اما الكثرة او غيرها والثاني
محال لان كل ما لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعه معها فلو لم يكن الوحدة عبارة عن عدم
الكثرة جاز اجتماعها مع الكثرة فيجوز ان يكون الشيء الواحد موصوفا بالكثرة والوحدة
معا وانه محال واذا بطل كونها عبارة عن عدم غير الكثرة تعين كونها عبارة عن عدم
الكثرة فالكثرة حينئذ ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لان عدم العدم لا بد
ان يكون وجوديا وقد فرض انها عدمية هذا خلف وان كانت وجودية وهي عبارة
عن مجموع الوحدات التي هي اعدام فيلزم ان يكون الحاصل من مجموع امور عدمية امرا

البحث في الكميات المنفصلة

اسحاقي م

وجوديا وهو محال فهى اعنى الوحدة اذن امر وجودى زايد على ماهية الواحد وهو
المطلوب وهذا البرهان بعينه يدل على ان الكثرة ايضا صفة وجودية لانها لو كانت عدمية
كانت عدما للوحدة لما عرفنا والوحدة ان كانت عدمية كانت هى وجودية لان عدم العدم وجود
والمقدر خلافه وان كانت وجودية والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات التى هى وجوديات
فيلزم فيلزم ان يكون الحاصل من مجموع امور وجودية امرا عدميا وانه محال وفيه نظر لانا
لا نسلم انها لا تكون عدما للكثرة جاز اجتماعها معها **قال** واما الكيفيات
فالمختصة منها بالكميات غير موجودة الى اخره **اقول** الكيفيات المختصة بالكميات
المتصلة كالاستقامة والانحنا والمختصة بالكميات المنفصلة كالاولية والتركيب
بعرض اولا وبالذات للكم وبواسطة عروضها له يعرض للخط والسطح والعدد والخط
المستقيم هو الخط الذى اذا فرضت عليه نقط كم كانت فانها يكون باسرها على سمت واحد
اى لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والسطح المستقيم هو السطح الذى اذا فرضت عليه
خطوط مستقيمة كم كانت فانها باسرها تكون على سمت واحد اى لا يكون بعضها ارفع
وبعضها اخفض والمنحنى من كل منهما ما يقابله اما الاولية والتركيب فقد عرفتهما قال
الامام لما ابطلنا كون الخط والسطح والجسم التعليمى امورا وجودية لزم منه ان لا يكون
هذه الامور العارضة لها وجودية والا لزم كون المعدوم محلا للامر الوجودى وانه محال
بالضرورة **قال** واما الصلابة فهى عبارة عن التاليف بنا على القول بالجوهر
الفرد **اقول** اختلف العلماء فى ماهية الصلابة فذهب المتكلمون الى انها عبارة عن
التاليف الواقع بين الجواهر الفردة ثم اختلفوا فمنهم من قال يقوم بكل جوهر تاليف
مغاير لما يقوم بالاخر ومنهم من قال يقوم بكل جوهرين تاليف واحد يرتبط بينهما
ويشد احدهما بالاخر وهو مذهب ابى هاشم وستجئ هذه المسئلة فيما بعد واما الحكما
فذهبوا الى انها عبارة عن صفة قايمة بذات الصلب وليس ذلك يرجع الى تاليف الجواهر
والاجزا لكونهم منكرين للجوهر الفرد وعرفوها بانها الاستعداد الطبيعى نحو
اللاانفعال واما اللين فمنهم من قال انها صفة وجودية وعرفوها بانها الاستعداد
الطبيعى نحو الانفعال والتقابل بينها وبين الصلابة تقابل التضاد وهو مذهب اكثر
الحكما ومنهم من جعله عبارة عن عدم الممانعة عما من شانه ان يكون ممانعا فيكون

التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو الذى اختاره الامام فى هذا الكتاب اما
الحكما فقد احتجوا عليه بان قالوا ان الاستعداد الطبيعى نحو اللاانفعال يوجب للجسم الموصوف
به امورا ثلثة احدها صلابة وهو اللاانغمار والثانى المقاومة للمخصوصة والثالث حفظ
شكله على ما كان عليه وهذه امور وجودية فكذلك الاستعداد يستحيل ان يكون عدميا لانه
علة لهذه الامور الوجودية وعلة الامر الموجود يجب ان يكون موجودا فاذن هذا الاستعداد
امر وجودى اما الاستعداد الطبيعى نحو الانفعال يوجب للجسم الموصوف به الانغماد
الذى هو حركة مخصوصة والحركة وجودية فالاستعداد الذى هو علتها يكون امرا
وجوديا فعلم ان كل واحد من الاستعدادين صفة وجودية فيكون التقابل بينهما
تقابل التضاد واما الامام فقد احتج فى الملخص على ما اختاره بان قال واما
الاستعداد الطبيعى نحو الانفعال الذى فسرتم اللين به لا معنى له الا الانغماد الذى هو
عبارة عن حركة حاصلة فى سطح الجسم مع ارتفاع بحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده
لقبول تلك الحركة معلل بالجسم الطبيعى واستعداده لقبول ذلك الشكل لكونه شكلا
واذا كان كون اللين جسما طبيعيا ذا كم هو العلة لهذا الاستعداد استحال ان يكون
هناك صفة اخرى تفيد هذه القابلية لانها بالذات لا يكون بالغير فاما
الاستعداد الطبيعى نحو اللاانفعال الذى فسرتم به الصلابة لا معنى له الا الاستعداد
للجسم الصلب لامتناع قبول الانغماد وذلك الاستعداد ليس لذات الجسم الطبيعى
لامتناع ان يكون الشئ الواحد بعينه علة لامرين متضادين ولا لزوال الصفة الوجودية
عن الجسم الطبيعى والا لكان قبول الانغمار معللا بتلك الصفة الوجودية وقد بينا انه
معلل بذات الجسم الطبيعى واذا لم يكن معللا لا بذات الجسم ولا بزوال الصفة الوجودية
عنها كان معللا بصفة وجودية وذلك يدل على ان التقابل بين الصلابة واللين
تقابل العدم والملكة هذا ما ذكره وفيه نظر لانا لا نسلم ان معنى الاستعدادين
ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون معناهما ما ذكره الحكما سلمنا لكن ما ذكرتموه لا
يدل على ان اللين عبارة عن امر عدمى بل على انه معلل بذات الجسم وان الصلابة
معللة بصفة وجودية زايدة وذلك لا يستلزم ان يكون التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة وانما يستلزم ذلك ان لو كان اللين عدميا وهو ممنوع لجواز ان يكون

تقرير م

كلا منهما صفتين وجوديتين احدهما تكون معللة بذات الجسم والاخرى بصفة وجودية زائدة
لم قلتم بانه ليس كذلك **قال** تقسيم المحدثات على راي المتكلمين الى اخره **اقول**
المحدث اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا فيه وبعض المتكلمين
سلموا هذه القسمة لكن منعوا وجود القسم الثالث وحصروا الموجود منه في قسمين فقط
اعني المتحيز والحال في المتحيز واحتجوا عليه بانه لو كان في الوجود موجود غير متحيز ولا
حال في المتحيز لكان مساويا للذات الله تعالى في هذه الصفة لكونه سبحانه وتعالى ايضا كذلك
ولو كان مساويا في هذه الصفة لكان مساويا له في الماهية لانهما لو اختلفا في الماهية
لزم ان يكون الصفة الواحدة معللة بعلتين مختلفتين وهو محال لان احتياجها الى كل منهما
يقطعها عن الاخرى فيلزم استغناؤها عن كل واحدة منهما حال احتياجها اليهما وانه
محال وهو فاسد لان ذلك اشتراك في وصف سلبي والاشتراك في الاوصاف السلبية
بل في الاوصاف الثبوتية بل في الاوصاف الذاتية لا يوجب الاشتراك في تمام الماهية فان
كل مختلفين لا بد ان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما وفي كون كل واحد منهما مخالفا
للاخر فالمخالفة مشتركة بينهما وهي صفة ثبوتية وكذلك الضدان يشتركان في كونهما
ضدين ومختلفين وكذلك الانسان والفرس يشتركان في الحيوانية مع اختلافهما في الماهية
واما قوله لو اختلفا في الماهية لزم تعليل الصفة الواحدة بعلتين مختلفتين ممنوع لاحتمال
ان لا تكون تلك الصفة معللة لكونها سلبية غير محتاجة الى علة وان كانت معللة لكن
يكون علتها امرا مشتركا بينهما وبعض المتكلمين منعوا صحة هذه القسمة وادعوا انحصار المحدث
الموجود في القسمين الاولين فقط وذكروا في صحة ذلك وجهين احدهما ان المحدث اما
ان يفتقر الى محل او لا يفتقر والاول هو العرض والثاني هو الجوهر والثاني ان المحدث اما ان
يكون متحيزا او لا يكون والاول هو الجوهر والثاني هو العرض وكلاهما فاسدان اما
الاول فلانا لا نسلم ان كل ما لا يفتقر الى المحل كان جوهرا وانما يلزم ذلك ان لو كان
متحيزا وهو ممنوع فان عند الحكماء ما لا يفتقر الى المحل ينقسم الى المتحيز وهو الجسم
والى ما لا يكون متحيزا وهو المفارقات واما الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان ما لا
يكون متحيزا لا بد ان يكون عرضا بمعنى انه يكون قائما بالمتحيز فان عند الحكماء ما لا يكون
متحيزا قد يكون عرضا بهذا التفسير وقد يكون جوهرا روحانيا وهو الملائكة على اصطلاح

المتكلمين والعقول على اصطلاح الحكماء **قال** اما المتحيز فقد قال المتكلمون
انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد
اقول ذهب المتكلمون الى ان المتحيز ينقسم الى قسمين احدهما الجسم والاخر الجوهر
الفرد واحتجوا على ذلك بان المتحيز اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون قابلا
للانقسام والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد اما الجسم فعند اصحابنا يحصل
من انضمام جوهر الى جوهر لان الجسم عندهم لما كان هو المؤلف ولا شك ان عند انضمام
الجوهرين احدهما الى الاخر حصلت حقيقة المؤلف واما عند المعتزلة فاسم الجسم لا يقع
الا على الطويل والعريض والعميق ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب بعضهم الى ان الطويل
والعريض والعميق يحصل بما يلاقي ستة جواهر وبعضهم قالوا لا يحصل الا من ثمانية جواهر لانا اذا
وضعنا جوهرا بجنب جوهر حصل الطول وهو الخط واذا وضعنا بجنبه خطا اخر حصل
الطول والعرض واذا وضعنا فوقه اربعة اخرى حصل الطول والعرض والعمق التي هي
الابعاد الثلاثة فيحصل الجسم قال الامام والنزاع في ذلك لفظي لانا نسمي المؤلف
من جوهرين جسما والمعتزلة لا يسمونه جسما والنزاع في التسمية وذلك من المباحث
اللغوية لا من المباحث العقلية واما الجوهر الفرد فعرفوه بانه المتحيز الذي لا يقبل
القسمة اصلا فبالمتحيز خرج الله سبحانه وتعالى والعرض وبعدم القسمة اصلا الجسم وبعضهم
عرفوه بانه الجرم الذي لا يقبل الانقسام وبعضهم بانه ما يتالف منه الاجسام والتعاريف
الاول فكلها متقاربة **قال** واما الحال في المتحيز فهو العرض الى اخره
اقول اختلف عبارات المتكلمين في حد العرض فمن قائل انه القائم بالجوهر ومن قائل
انه القائم بالمتحيز ومن قائل انه الحاصل في الحيز بالتبع ومن قائل انه المشار اليه بالحس
بكونه ههنا او هناك بالتبع ومن قائل انه الذي لا يبقى زمانين لذاته وعنده ثم اختلفوا
في تفسير حلول العرض في المتحيز فمنهم من قال انه مخصوص ولا شيء اعرف من المحسوس حتى
يجعل معرفا له فاستحال تعريفه ومنهم من فسره بانه عبارة عن الحصول في الحيز بطريق التبعية
وهو باطل لان صفات الله تعالى حالة في ذاته والحلول بهذا التفسير محال عليه سبحانه
وتعالى وعلى صفاته اذا عرفت هذا فمقول العرض اما ان يجوز اتصاف المحل به او لا يجوز
ذلك اما الاول فهو المحسوسات بالحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم

حد العرض عند المتكلم

عرض

والحرارة والبرودة والاكوان والكون جنس تحته اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان المتحيز اما ان يكون بحيث يمكن مجامعة غيره او لا يكون والاول هو الاجتماع والثاني هو الافتراق وكيف كان فاما ان يبقى المتحيز في حيزه اكثر من زمان واحد او لا يبقى والاول هو السكون والثاني هو الحركة تبك الكون وانواعه غير محسوسة لانا لا نشاهد الا المجتمع والمفترق والمتحرك والساكن اما وصف الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فغير محسوس البتة ولذلك اختلفوا في انها هل هي من الامور الوجودية ام لا ولو كانت محسوسة لما وقع فيها الخلاف وبعضهم ذهبوا الى انها امور محسوسة ومن انكر ثبوتها فهو مكابر **قال** اما المحسوسات فمنها المحسوس بالبصر احساسا اوليا وهو الالوان والاضواء **اقول** المحسوس بالبصر ينقسم الى قسمين احدهما ما يحس به اولا اي من غير واسطة الاحساس بشيء آخر والثاني ما يحس به ثانيا وهو الذي يكون الاحساس به بواسطة الاحساس بغيره مثال الاول الالوان والاضواء ومثال الثاني الشكل فان الاحساس به يتوقف على الاحساس باللون وذهب الشيخ ابو علي بن سينا الى ان الضوء شرط لوجود اللون محتجا بانا لا نرى اللون في الظلمة فاما ان يكون ذلك لعدمه او لان الظلمة مانعة من الابصار والقسم الثاني باطل لان من جلس في غار في ليل مظلم وخارج الغار اقوام واوقدوا عندهم نارا فان الذي في الغار يرى الجالسين عند النار ويرى الهوا مستنيرا والجالسون عند النار لا يرون الذي في الغار ويرون الهوا مظلما فلو كانت الظلمة كيفية مانعة من الابصار لما اختلفت حالها في المنع باختلاف الاشخاص فتعين الاول وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان عدم رؤية اللون منحصر فيما ذكرتم من الامرين لاحتمال قسم آخر وهو عدم كونه في الضوء فان شرط المرئي ان يكون مضيئا لذاته او لغيره وههنا ليس الامر كذلك لانه لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال** اما الالوان فالقدما قالوا الخالص منها السواد الى آخره **اقول** ذهب بعض القدما الى ان اللون الحقيقي هو السواد دون البياض لان السواد لا ينسلخ عن الجسم واما البياض فهو قابل لكل الالوان والقابل لكل الالوان عار عنها فالبياض عار عن الالوان واما الذي يحصل منه فهو بسبب مخالطة الهوا الاجسام الشفافة المتصغرة جدا فان زبد الما

من م

بحث اللون

لما ابيض ولا سبب لبياضه الا ذلك وكذلك الثلج ولا سبب لبياضه الا ذلك لانها اجزا جمدية شفافة خالطها الهوا ونفذ فيها الضو والبلور المسحوق والزجاج المسحوق راسما على لون مع ان سطوحهما عند الاجتماع لم يشغل بعضها عن بعض حتى يقال حصل هناك عند الانفعال او بسببه لون واما الشيخ ابو علي بن سينا فقد سلم ان الشيء قد يرى ابيض لما ذكروه ولكن مع ذلك البياض قد يحدث من غير ما ذكروه واحتج عليه بوجهين احدهما ان البيض المسلوق يصير بياضه الشفاف ابيض وليس ذلك لان النار احدثت فيه تخلخلا وهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل وذلك لمفارقة الهوائية والى هذا الوجه اشار الامام بقوله كما في بياض البيض المسلوق والثاني ابيضاض الدوا المسمى بلبن العذرا البكر لان اجزاء هوائية خالطت الاجزاء المائية لانه بعد الابيضاض يخف وقبله لا يخف وذلك يدل على ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبله فليس ذلك بياض على الوجه الذي ذكروه وحقيقة هذا الدوا خل طبخ فيه المرداسنج حتى يحل فيه ثم صفي حتى يبقى الخل في غاية الاسفاف ثم يطبخ بما طبخ فيه القلي ويصفى غاية التصفية حتى صار كانه الدمع ويحتاط في ذلك ويبالغ في تصفيته غاية الاحتياط والمبالغة ليحصل المطلوب من ذلك ثم يخلط هذان الماءان فاذا اختلطا ينعقد فيه المحلل السماقي من المرداسنج ويبيض في غاية البياض فنعلم ان البياض والسواد لونان حقيقيان والمتوسطات بينهما اعني الحمرة والصفرة والخضرة كلها ايضا الوان حقيقية وهو اختيار اصحابنا باسرهم والمعتزلة **قال** ولنا الضو فقيل انه جسم وهو خطا الى آخره **اقول** قبل الخوض في شرح ذلك لا بد من الفرق من الضو والنور والشعاع والبريق فنقول الظهور اذا كان للشيء من ذاته يسمى ضوا وذلك مثل ما للشمس والنار والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نورا كما للجدران المستنيرة بضو الشمس او السراج والترقرق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمى شعاعا والترقرق الذي للشيء من غيره يسمى بريقا كما للمراة اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض الناس ذهب الى ان النور جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وهو باطل لان الاجسام متساوية في الجسمية لما ثبت ان الاجسام متماثلة في كونها اجساما ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فكونها مضيئة ومظلمة مغاير

بحث الضوء

لكونها اجساما وذلك يستلزم كون النور والظلمة مغايرين للجسمية ومذهب الشيخ
ان الضوء شرط لوجود الالوان واحتج عليه بما نقلناه عنه ومذهب الامام انه شرط
للاحساس بالالوان وليس لما ذهب اليه حجة وانما ذهب اليه لضعف ما احتج به
الشيخ على مذهبه اللهم الا ان يقال لا شك ان الاحساس بالالوان ينتفي عند انتفاء
الضوء فيكون شرطا له اذ لا نعني بالشرط الا ما ينتفي الشيء بانتفائه **قال** واما
الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية الى اخره **اقول** اختلف اهل العلم في ان الظلمة سلبية الظلمة
صفة ثبوتية ام لا فذهب الحكماء وجمع من المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها صفة عدمية
وعرفوها بانها عدم النور عما من شانه ان يكون مستنيرا والتقابل بينها وبين النور تقابل
العدم والملكة وذهب بعض اصحابنا الى انها صفة ثبوتية والتقابل بينهما حينئذ تقابل
التضاد واما الحكماء فقد احتجوا عليه بوجوه احدها ما احتج به الشيخ وقد عرفت
ضعفه وثانيها انا اذا فتحنا العين في الظلمة كان حالنا كما اذا غمضناها وانا حال الاغماض
لا ندرك كيفية فكذا حال الفتح وثالثها لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير اتصاف
صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن الظلمة امرا وجوديا
والمتكلمون يمنعون المقدمة الاولى من كل واحد من الوجهين اما الاصحاب فقد
احتجوا على مذهبهم بان كل واحد من النور والظلمة اما ان يكون وجوديا او كل واحد
منهما عدميا او احدهما وجوديا والاخر عدميا والقسمان الاخيران باطلان اما الثاني
فبالاتفاق واما الثالث فلكونه ترجيحا بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب
ولان الظلمة محسوسة بحس البصر وكل ما كان كذلك استحال ان يكون عدميا ولان
الظلمة ضد للاظلمة الصادقة على العدم فيكون اللاظلمة عدمية فالظلمة وجودية
لوجوب كون احدهما وجوديا قال الحكماء جوابا عن الوجه الاول بانا لا نسلم
انتفاء القسم الثالث ولم لا يجوز ان يكون احدهما اولى بكونه عدميا من الاخر وعن الثاني
لا نسلم كون الظلمة محسوسة وعن الثالث بما عرفته غير مرة **قال** ومنها
المحسوسات بالسمع وهي الاصوات والحروف **قوله** ذهب بعض الناس الى ان الصوت الاصوات
عبارة عن اصطكاك الاجرام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك مماسة قوية والمماسة والحروف
غير الصوت والا لحصل الصوت حيث حصل المماسة وذلك باطل ولان المماسة

مبصرة والصوت غير مبصر فالصوت اذن مغاير للمماسة بل الصوت محسوس ومعلوم
بالضرورة فلا حاجة الى التعريف واما الحرف فقد قال الامام في الملخص بان
الشيخ حده بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا
في المسموع واحترز بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا او غير طيب فان
هذه الامور وان كانت هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل لكنها
ليست مسموعة فان الطيب انما يحصل بتناسب اجزاء الصوت بعضها الى بعض والتناسب غير
مسموع واذا لم يكن التناسب مسموعا لا يكون كونه طيبا او غير طيب مسموعا وكذلك طول الصوت
وقصره لان المسموع هو الصوت الحاصل في ذلك الوقت اما انه كان حاصلا قبل ذلك
فليس بمسموع قال بعض العلماء ان هذا الحد لا يتناول بعض الحروف كالتاء والباء
والدال والطاء لانها ليست عارضة للصوت لانها لو كانت عارضة له لما وجدت بدون
الصوت لامتناع وجود العارض بدون المعروض والتالي باطل لان هذه الحروف لا توجد
الا في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والصوت لا يوجد الا في زمان
ارسال النفس والامام لما ادى وقوع هذا السؤال على هذا الحد قال الحرف اما
ان يكون عارضة للاصوات كالسين والشين واما ان يكون حادثة في اخر زمان حبس
النفس واول زمان اطلاقه كالباء والطاء ويسمى الاول مصوتة والثاني صامتة ومن
هذا ظهر ان الحروف غير الاصوات اما المصوتة فلكونها عارضة لها ووجوب مغايرة
العارض للمعروض واما الصامتة فلتحققها عند عدم الصوت وتحقق الصوت عند عدمها
قال ومنها المحسوسات بالذوق الى اخره **اقول** المحسوسات بالذوق
اما ان يكون عديم الطعم واما ان يكون لها طعم والاول هو التفه والمسيخ وهو اما ان يكون
عادما للطعم حقيقة واما ان يكون عادما له حسا فقط وهو الذي له طعم في نفسه الا انه
لشدة تكاثفه لا يتحلل منه اجزاء تخالط اللسان فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه
وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد والثاني وهو الذي له طعم فثمانية الحرافة
والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض لان الجوهر
الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلاثة اما الحرارة
او البرودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف احدث المرارة وان فعل في

اللطيف احدث الحرافة وان فعل في المعتدل احدث الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف
احدث العفوصة وان فعل في اللطيف احدث الحموضة وان فعل في المعتدل احدث القبض
والقوة المعتدلة ان فعلت في الكثيف احدثت الحلاوة وان فعلت في اللطيف احدثت
الدسومة وان فعلت في المعتدل احدثت التفاهة وقال بعضهم ان اصول الطعوم
اربعة الحلاوة والمرارة والملوحة والحموضة وساير الطعوم مركبة منها وكلاهما محتملان
ثم قالوا الحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة والعفص ابردها ثم القابض ثم
الحامض **قال** منه لا شك ان الحرافة تفعل تفريقا الى اخره **اقول** لا شك
ولا خفا بان الحرافة تفعل تفريقا في العضو الوارد عليه والعفوصة قبضا بالمدرك منهما هل
هو محض الطعم او امر مركب من الطعم ومن التفريق والقبض الامر في ذلك مشكوك فيه اذ
من الجائز ان يقال المدرك ليس الا الطعم ومن الجائز ان يقال ان الطعوم انما يكون
لا يهايج ما يحدث دوما يحدث بعضها شيا اخر يوجب تاثيرا في العضو فتركب من الكيفية
الطعمية ومن التاثير اللمسي شي واحد لا يتميز في الحس احدهما عن الاخر فصير ذلك
الواحد كطعم متميز عن غيره كما انه يجوز ان يكون طعم من الطعوم المتوسطة يلزمه تفريق واسخان
فسمي جملة ذلك حرافة واخر يلزمه مع الطعم تكثيف وتجفيف فسمي جملة ذلك عفوصة ولما
لم يرجح البرهان احد المحتملين على الاخر قال الامام هذا موقوف فيه **قال** ومنها
المحسوسات باللمس وهي الحرارة الى اخره **اقول** ذهب الحكما الى ان الكيفيات الملموسة
انما عشرة كيفية وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة
واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والامام اورد ستا منها
مع الصلابة واللين **قال** ومنهم من جعل البرودة عدم الحرارة وهو خطا
الى اخره **اقول** عرف الشيخ الحرارة في الشفا بانها التي تفرق بين المختلفات وتجمع
بين المتشاكلات والبرودة بانها التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وعند
الامام العلم بماهيتهما ضروري غني عن التعريف اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض القدما
جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وجعل التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وذهب المحققون الى انهما امران وجوديان والتقابل
بينهما تقابل التضاد واحتجوا عليه بان قالوا انا نحس من البارد بكيفية مخصوصة

الكيفيات الملموسة

الحرارة والبرودة

والعلم به ضروري فتلك الكيفية اما عدم الحرارة او نفس الجسم والاول باطل لانه
العدم المحض والنفي الصرف يستحيل ان يكون مدركا والثاني ايضا باطل لانا اذا ادركنا
الجسم الحار وجب ان ندركه على حاله البرودة لان برودته نفس جسميته حينئذ
فيكون الاحساس بالجسم الحار احساسا بالبرودة وهو خلاف الوجود ولما بطل هذا ان
القسمان تعين انها صفة وجودية وهو المطلوب **قال** الرطوبة ان كانت عبارة
عن اللاممانعة على ما نقل عن الفلاسفة الى اخره **اقول** الحكما فسروا الرطوبة
تارة بالكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له وتارة
بالكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه فالاول يبطل بالنار
فانها بتلك الصفة مع انها يابسة عندهم والثاني بالهوا فانه رطب مع انه لا يلتصق بالغير ثم
قالوا اذا قلنا الرطوبة ما لاجله يسهل قبول الجسم الاشكال فهو كلام يجاري لحن التسهل
والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا كذلك وما ليس بمضاف يمتنع ان
يكون مضافا فابل التحقيق ان يقال الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه من قبول الاشكال
الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه ما يمنع من ذلك مع امكانه والتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة واحتجوا عليه بان الرطوبة اما ان يكون عبارة عن قابلية
الاشكال او عبارة عن علة قابليتها فان كان الاول استحال ان يكون وجودية لان
القابلية لو كانت زايدة على الذات لكانت قابلة الذات لتلك القابلية ايضا
زايدة عليها ولزم التسلسل وانه محال وان كان الثاني فهو محال لان الجسم لذاته قابل
للاشكال فاستحال تعليل القابلية بعلة اخرى زايدة على نفس الجسم لامتناع تعليل
الامر الواحد بعلتين مختلفتين وفيه نظر لانا لا نسلم ان الجسم لذاته يقبل الاشكال
بسهولة اذا عرفت هذا فاعلم ان من جعل الرطوبة عبارة عن عدم الممانعة جعلها
عدمية فيكون اليبوسة عبارة عن الممانعة فيكون وجودية والتقابل بينهما تقابل
العدم والملكة ومن جعلها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير كانت وجودية فيكون
اليبوسة عبارة عن الكيفية المانعة من التصاق ما هو موصوف بها بالغير فيكون هي
ايضا وجودية ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد وهذا هو المراد بقول الامام
واليبوسة في مقابلتها واما المتكلمون فجعلوا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

الرطوبة واليبوسة

اعراضا وجودية وقالوا ان الحرارة جنس تحتها انواع فان حرارة الشمس مخالفة
بالنوع لحرارة النار وكذلك الرطوبة جنس تحتها انواع فان رطوبة الدهن مخالفة
بالنوع لرطوبة الماء واحتجوا على ان الرطوبة صفة وجودية بانا نحس من الجسم الرطب
كيفية فتلك الكيفية ليست عدم اليبوسة لان العدم لا يحس ولا نفس الجسم والا لكان
الاحساس بالجسم اليابس احساسا بالرطوبة فهي اذن امر وراهما وهو المراد من

الثقل والخفة

الرطوبة **قال** الثقل امر زائد على الحركة الى اخره **اقول** قال الشيخ
في الحدود الثقل عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى
جهة السفل وقال ايضا الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع فتكون
الخفة مفسرة بالكيفية التي بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة العلو
او بالقوة الطبيعية التي يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وعند الامام هما اي الكيفيتان
محسوستان والامور المحسوسة لا تحد بل هي معلومة بالضرورة وغرض الامام في هذه
المسألة الفرق بينهما وبين الحركة اي كل واحد منهما مغاير لنفس الحركة اما ان الثقل
مغاير لها فلانه يوجد مع عدم الحركة فان الانسان اذا اخذ حجرا ثقيلا وسكنه بيده
في الجو يحس بثقله مع اعتقاده انه ليس بمتحرك واما ان الخفة مغايرة لها فلانها توجد
ايضا مع عدم الحركة لان الزق المنفوخ المسكن تحت الماء يحس اليد القاسر منه ميلا
صاعدا مع ان الحركة غير موجودة واما مغايرة الثقل للخفة فظاهر واما مغايرتهما للطبيعة
فلان الجسم في حيزه الطبيعي يكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة لانها
لو كانت حاصلة فاما ان يحصل الى ذلك الحيز او الى غيره والاول محال لانه تحصيل
للحاصل والثاني ايضا محال والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع وهو محال ولما تحققت
الطبيعة بدون المدافعة لزم تغايرهما بالضرورة **قال** اللين معناه

اللين والصلابة

عدم ممانعة الغامز فلا يكون وجوديا **اقول** ذهب الحكماء الى ان اللين عبارة
عن عدم ممانعة الغامز وهذا المعنى عدمي فيكون اللين عدميا وهو مغاير للرطب فان الشمع
والعجين كل منهما لين وليس برطب اما المتكلمون فجعلوه عبارة عن امر وجودي يلزمه
عدم الممانعة واحتجوا عليه بان اللين نوع من انواع الرطوبة والرطوبة وجودية
فيكون اللين وجوديا والا لزم تقوم الامر العدمي بالامر الوجودي وانه محال

اجاب الحكماء عنه بان قالوا انا لا نتصور من اللين الا مجرد عدم الممانعة فان
ادعيتم ان هنا امرا اخر وجوديا ملزوما لعدم هذه الممانعة فلا بد من البرهان وما ذكرتموه لبيانه
ضعيف لانا نمنع كون الرطوبة وجودية **قال** الملاسة عبارة عن استواء

الملاسة والخشونة

وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض **اقول** المراد
من استواء وضع الاجزاء ان يكون كلها باسرها على سمت واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض ويشبه ان التعريفان استقامتهما على راي المتكلمين ظاهر حيث قالوا بتركيب الجسم من
اجزاء لا تتجزى واما على راي الحكماء فلانهم وان لم يقولوا بكون الاجزاء موجودة بالفعل
في الجسم لكنهم قالوا بوجودها بالقوة فاذا كان الجسم بحالة اذا فرض ما فيه من الاجزاء كان
على سمت واحد كان املس والا كان خشنا وكيف فان الملاسة والخشونة ربما حصلت
للجسم بواسطة اجزاء اجنبية عن الجسم الاملس والخشن وذهب بعضهم الى ان الملاسة
والخشونة كيفيتان زائدتان على ذات الجسم وعلى الكون المخصوص له ولاجزائه بالحس
المعين لانا ندرك من الجسم الخشن والاملس كيفية وليس ذلك هو الجسم والا لكان
الاحساس بالجسم حال كونه املس احساسا بالخشونة وبالعكس ولا نفس العدم لان
العدم غير محسوس اصلا والملاسة والخشونة محسوستان ولا ايضا نفس الارتفاع
والانخفاض لان الارتفاع والانخفاض مدركان بحس البصر والملاسة والخشونة ليستا
كذلك فهما اذن امران زائدان على ذات الجسم وارتفاع اجزائه وانخفاضها ولا معنى
بالخشونة والملاسة سوى ذلك **قال** من القدماء من زعم ان هذه المحسوسات
قد تبقى مع مفارقة محالها قائمة بنفسها الى اخره **اقول** زعم بعض قدماء الفلاسفة
ان الاعراض يجوز قيامها بنفسها وانتقالها عن محل لاخر وانما قالوا بذلك لان المتكلمين
استدلوا على حدوث الاجسام بانها لا تخلو عن الحركة والسكون والحركة والسكون
عرضان حادثان وما لا يخلو عن الحوادث يكون حادثا فقالوا لهم لا نسلم حدوث
الحركة والسكون ولم لا يجوز ان يكونا قبل هذه الاجسام قديمين قائمين بنفسهما او كانا
قائمين بمحل اخر ثم بعد ذلك انتقلا الى هذه الاجسام المعينة لم لا ثم انه ليس كذلك
لا بد له من دليل اذا عرفت هذا فنقول الامام اشار الى ان ابطال هذا القول انما يكون
بابطال الانتقال على الاعراض وباستحالة قيامها بنفسها واما المتكلمون فقد احتجوا

على امتناع الانتقال على الحركة بان الحركة لو تحركت لقام بها حركة اخرى وكذا
القول في الحركة الثانية فيلزم التسلسل وهو ضعيف لانه لا يلزم من جواز الانتقال
على الحركة جواز الانتقال على الحركة التي قامت بها فانه يجوز ان يصح الحركة
على الاولى دون الثانية واحتجوا على امتناع قيام الحركة بنفسها بانها لو قامت
بنفسها فلا تخلو اما ان يقتضي الحصول في حيز بعد الكون في حيز اخر او لا يقتضيه
والاول محال والا لكانت الحركة حاصلة في حيز بعد ان كانت في حيز اخر وكل ما
كان كذلك كان جسما فالحركة جسم هذا خلف والثاني ايضا محال لان الحركة ماهيتها
هي الانتقال وهو ايضا ضعيف لانا لا نسلم ان الحركة ماهية تقتضي الانتقال من حيز
بعد ان كان في حيز اخر مطلقا بل اقتضاؤها ذلك بشرط ان يكون قائمة بالجسم لم قلتم
بانه ليس كذلك لا بد له من دليل فاما الحكماء فقد احتجوا على امتناع الانتقال
على الاعراض بان قالوا تشخص العرض المعين ليس لماهيته او لشيء من لوازمها والا لانحصر
نوعه في شخصه فهو اذن معلول علة اخرى وهي اما ان يكون حالة فيه او محلا له
او لا حالة ولا محلا والقسم الاول محال والا لكان مكتفيا في وجوده بموجده وفي
تشخصه بما حل فيه ولو كان كذلك استحال ان يكون حالا في المحل لان الغني عن المحل
لا يحل فيه والقسم الثالث ايضا محال لان ما لا يكون حالا فيه ولا محلا له نسبته اليه
كنسبته الى غيره فلو اقتضى تشخصه دون تشخص غيره يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال
فتعين القسم الثاني وهو ان يكون تشخصه لمحله فاذا كان كذلك امتنع مفارقته عن المحل
لامتناع بقاء الشيء بدون تشخصه وهو ضعيف لانا نمنع ان نسبة ما لا يكون حالا فيه ولا
محلا له اليه كنسبته الى غيره وما البرهان على ذلك فانه يجوز ان يكون له نسبة
مخصوصة اليه دون غيره قالت القدماء لو كان تشخص العرض المعين لمحله
فتشخص محله ان كان لما حل فيه لزم الدور وان كان لمحل اخر لزم التسلسل وجوابه
ان تشخص محله لماهية ما حل فيه لا لتشخصه وحينئذ يندفع الدور لان تشخص كل
واحد من الحال والمحل يكون معللا بماهية الآخر قال واما الاكوان
فقد اتفقوا على ان حصول الجوهر في الحيز امر ثبوتي الى آخره اقول الكون
عبارة عن حصول الجوهر في الحيز وقد اتفق الجمهور على انه وجودي خلافا.

الكون

اندم

لبعض الناس فانهم ذهبوا الى ان الجسم يمتنع ان يكون حاصلا في الحيز وانما ذهبوا الى
ذلك لان المتكلمين لما ارادوا ابطال كون العالم قديما قالوا لو كان العالم قديما لكان
حاصلا في الحيز فمنعوا هذه الشرطية وقالوا انما يمكن صدق هذه الشرطية ان لو امكن
حصول الجسم في الحيز وهو ممنوع ثم استدلوا على امتناع ذلك بان قالوا الحيز لا يخلو
اما ان يكون موجودا او معدوما وانما كان يستحيل حصول الجسم في الحيز اما اذا كان
معدوما فظاهر للعلم الضروري بان حصول الشيء في الخارج بدون حصول
الظرف والمظروف في الخارج محال واما اذا كان موجودا فاما ان يكون جوهرا او
عرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون متحيزا او لا يكون فان كان الاول استحال حصول
الجسم فيه والا لزم تداخل المتحيزين فيلزم اجتماع المثلين وهو محال اللهم الا اذا كان
ذلك الحصول بطريق المماسة ولا نزاع فيه لان الجسم حينئذ لا يكون حاصلا في الحيز حقيقة
ولان المكان لو كان جوهرا متحيزا وكل متحيز يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان اخر
فيلزم ان يكون هناك امكنة الى غير النهاية او يكون كل واحد منهما اعني المتمكن
والمكان مكانا للآخر والاول موجب التسلسل والثاني الدور وكلاهما محالان
وان كان الثاني وهو ان يكون المكان جوهرا غير متحيز وهو محال اما اولا فلان الجسم
يشار الى مكانه وجهة عند من يقول بالمكان واما ثانيا فلان المكان ينتقل عنه واليه
ولا شيء من المجردات كذلك وان كان عرضا فهو ايضا محال لانه اما ان يكون حالا
في المتمكن او غيره والاول باطل اما اولا فلان الحال ينتقل بانتقال محله ولا شيء
من المكان ينتقل بانتقال المتمكن واما ثانيا فلان الحال يحتاج الى المحل الذي هو الجسم
المحتاج الى المكان والحيز عندهم فلو كان المكان حالا في المتمكن يلزم الدور والثاني ايضا
محال اما اولا فلان العرض القائم بغير المتمكن اما ان يكون قائما بمتحيز او بغير متحيز
فان كان الاول افتقر ذلك المتحيز الى مكان اخر ولزم الدور او التسلسل وان كان الثاني
لا يكون العرض القائم مشارا اليه ايضا وعاد المحال المذكور ولان العرض القائم بجسم
يستحيل ان يكون جسما آخر ساريا فيه وكل مكان فان المتمكن سار فيه فالعرض القائم
بالجسم يستحيل ان يكون مكانا للجسم الآخر فهذا عمدة نفاة المكان وقررها الامام في
الملخص على الوجه الذي حكيناه عنه وجوابه ان نقول لم لا يجوز ان يكون عرضا قوله لانه

بالمكان الذي يتوجه منه عند الانتقال
من مكان الى مكان آخر

لانه اما ان يكون حالا في المتمكن او غيره قلنا لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان يكون
معلقا مجردا عن المادة كما هو مذهب افلاطون سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون عرضا قائما
بجسم اخر قوله لان العرض القائم بجسم يستحيل ان يكون جسما اخر ساريا فيه قلنا لا نسلم
وما الدليل عليه فان عند ارسطو المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي وهو عرض قائم بالجسم الحاوي ومكان للجسم المحوي لم قلتم بانه
ليس كذلك لا بد له من دليل قال اختلفوا في ان ذلك الحصول هل هو
معلل بمعنى والحق عدمه الى اخره اقول اختلفوا في ان حصول الجسم في الحيز المعين هل
هو معلل بمعنى اخر فذهب جمهور المتكلمين الى انه معلل بمعنى اخر قالوا ههنا شيئان احدهما
الكون والثاني الكائنية والكون علة للكائنية واما الامام فاختار انه غير معلل
واحتج عليه بان ذلك المعنى الذي يوجب حصول الجسم في الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله
في ذلك الحيز او لا يصح فان صح وجوده فاما ان يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك
الحيز او لا يقتضي ذلك فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه لانه حينئذ
يكون كما اعتمد حيوان على شيء فاندفع ذلك الشيء الى حيز اخر او اعتمد شيء على شيء اخر
اما طبعا او قسرا فاقتضى اندفاع ذلك الشيء من مكانه الى مكان اخر وان كان الثاني
وهو ان لا يقتضي اندفاعه الى حيز اخر معين لم يكن حصوله في حيز معين بسببه اولى من
حصوله في حيز اخر فان لم يفتقر الى مرجح اخر حينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر
عاد الكلام في ذلك المرجح فاما ان يتسلسل او يكون هو الاعتماد المذكور واما ان لم يصح
وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز يلزم الدور وانه محال قال المتكلمون
ان عنيتم بالاندفاع في قولكم اما ان يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا
يقتضيه ان عنيت به حصوله في ذلك الحيز فنختار القسم الاول وهو عين مذهبنا لانا
لا نعني بالكون شيئا سوى معنى هذا شانه وان عنيت به الحصول في الحيز بواسطة اعتماد
جسم اخر عليه فنختار القسم الثاني قوله فحينئذ لا يكون حصوله في حيز معين بسببه اولى
من حصوله في حيز اخر ممنوع وما الدليل عليه ثم قالوا الدليل على ان حصول الجوهر
في الحيز المعين معلل بمعنى اخر هو ان الحصول في الحيز المعين جائز والجائز لا بد له من
مؤثر والعلم بذلك واحدة من المقدمتين ضروري وذلك المؤثر لا يجوز ان يكون ذات

الجوهر والا لما فارق الحيز المعين ولزم ايضا ان لا يوجد ذاته حين ما لم يكن حاصلا في
ذلك الحيز المعين وهو محال فهو اذن امر مغاير لذاته وهو اما عدمي او وجودي والاول
محال بالضرورة فتعين الثاني وهو المطلوب قال الامام اعتراضا على هذه الحجة
لا نسلم الحصر ولم لا يجوز ان يكون المؤثر هو الفاعل المختار قال الحركة عبارة الحركة
عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر الى اخره اقول لا بد من تمهيد هذا
الحد تقديما اخر وهو ان يقال الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان حاصلا
في حيز اخر فعقيبه من غير تخلل زمان والا لكان الجسم الحاصل في مكانه مدة من سنة
متحركا الان ضرورة صدق هذا التعريف المذكور عليه ومعلوم انه ليس كذلك
واعترض على هذا التعريف بوجوه الاول ان من شان الحد الاطراد والانعكاس وهذا
التعريف غير منعكس والا لكان الجوهر الفرد اذا تحرك على نفسه حركة دورية وجب
ان لا يكون متحركا وانه محال بالضرورة الثاني ان الحصول امر نسبي والحركة ليست
كذلك وتعريف ما ليس باضافي بالاضافي غير جائز الثالث ان الحركة امر سابق على
الحصول بما يحقق الحصول لانه يصح ان يقال تحركت الى المكان فحصلت فيه والسابق
على الشيء استحال ان يكون نفس ذلك الشيء والا لزم سبق الشيء على نفسه وانه محال
واجيب عن الاول بمنع وجود الجوهر الفرد وبمنع حركته على نفسه وعن الاخيرين بان
الحركة عبارة عن امر يلزمه هذا الحصول واما الحكماء فعرفوها بانها عبارة عن
الانتقال من حالة الى اخرى وهذا اعم من التعريف الاول لاختصاص الاول بالحركة
المكانية وشمول الثاني المكانية والحركة في الكيف كانتقال الجسم من البياض الى السواد
ومن البرودة الى الحرارة واعترض بعضهم على التعريفين بان الانتقال عبارة عن الحركة
فتعريف الحركة به تعريف الشيء بنفسه وانه محال وعرفوها بانها عبارة عن الكون
فيما بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون قبله فيه ولا بعده قال والسكون عبارة السكون
عن حصوله في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد اقول انما قيد الحيز بالواحد ليخرج
عنه الجوهر اذا تحرك فانه حصل في الحيز اكثر من زمان واحد مع انه ليس بساكن
وانما قيد الزمان بالواحد ليخرج عنه الحصول الذي هو الحركة اذ ذلك الحصول
حصول في زمان واحد وهذا حصول في زمانين واعترض عليه بوجوه الاول ان

الحصول امر اضافي والنسب والاضافات لا وجود لها في الخارج عندكم والسكون
من الامور الوجودية وتفسير الامر الوجودي بالامر العدمي باطل الثاني ان الحركة
والسكون كما يعرضان للجوهر يعرضان ايضا للجسم فتقييد الحصول بالجوهر يجعل الحد قاصرا
الثالث الحصول امر غير معلوم ماهيته لانه يحتمل ان يكون المراد منه الحلول ويحتمل
ان يكون المراد منه المماسة وكذلك الزمان الواحد فتعريف الحركة والسكون بهما يكون
تعريفا للمعلوم بالمجهول او الاشهر بالاخفى وانه غير جائز في التعريفات واجيب عن
الاول بان المراد بالسكون معنى يلزمه الحصول وعن الثاني انا نعني بالجوهر القائم بنفسه
سوا كان قابلا للانقسام او لم يكن وعن الثالث ان الحصول والزمان الواحد معلوم
التصور بالضرورة **قال** فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون
حركة ولا سكونا الى اخره **اقول** المتكلمون لما عرفوا الحركة والسكون بما ذكرناه
واختلفوا بعد ذلك في انه هل يمكن خلو الجسم عنهما فقال بعضهم بجوازه لان الجسم في اول
زمان حدوثه ليس بساكن لانه غير حاصل في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد وغير
متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز اخر فعلى هذا الحصول في اول
زمان الحدوث لا يكون حركة ولا سكونا وقال بعضهم بامتناعه وان الحصول في اول
زمان الحدوث سكون وهو قوله وهو انما يصح ان لو قلنا ان الحركة عين السكون معناه انه
انما يصح ان يقال حصول الجوهر في المكان في اول زمان حدوثه سكون ان لو فسرنا
السكون بما ذكره الامام ابو الحسن الاشعري لانه قال ان الجوهر اذا كان في مكان
فالكون الذي هو فيه سكون وان تحرك الى مكان اخر فحركته الى المكان الثاني سكون
فيه وحركة اليه وقال بعض الفلاسفة ان السكون كونان متواليان في مكان واحد
والحركة كونان متواليان احدهما في المكان الاول والثاني في المكان الثاني فعلى
هذا التفسير صار السكون عند هذا الامام مفسرا بالكون في المكان مطلقا لانه
جعل الحركة الى المكان الثاني ايضا سكونا فيه وحركة اليه فقد لزم من مذهبه ان
يكون الحركة من افراد السكون فالجسم اذن في اول زمان حدوثه يكون ساكنا لان
مطلق الكون في المكان صادق عليه والنزاع لفظي راجع الى تفسير السكون **قال**
والاجتماع حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق

الاجتماع والافتراق

كونهما بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث **اقول** احترز بالحيزين في تعريف الاجتماع عن
التداخل المحال الذي هو عبارة عن حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن ان
يتخللهما ثالث وقوله في تعريف الافتراق كونهما اي كون الجوهرين في حيزين اذا عرفت
هذا فنقول فاعلم ان المتكلمين ذهبوا الى ان الاكوان اربعة الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون فالاجتماع التماس والافتراق التباين والحركة الانتقال
والسكون الكون في المكان او الحيز هذا عباراتهم وقال بعض المحققين الاجتماع
والافتراق داخلان تحت السكون لدخولهما تحت الحركة الداخلة تحت السكون
لان الاجتماع حركة الشيء الى جنب صاحبه والافتراق هو حركة من جواره الى جنب غيره
وكل متحرك ساكن من غير عكس لان الحركة هو الكون الاول في المكان الثاني والسكون
والسكون هو الكون في المكان مطلقا وليس كل ما كان كائنا في المكان كائنا في المكان
الثاني كونا اولا **قال** والدليل على وجود هذه المعاني ان الجوهر يتحرك بعد
ان لم يكن متحركا والتغير من امر الى امر يستدعي وجود الصفة **اقول** احتج المتكلمون
على ان الحركة والسكون والافتراق والاجتماع امور وجودية بان قالوا انا نجد
الاجسام متحركة بعد ان لم يكن متحركة وساكنة بعد ان لم يكن ساكنة ومجتمعة او متفرقة
بعد ان لم يكن كذلك والتغير من امر الى امر يستدعي ان يكون احدى الحالتين امرا
وجوديا لان كلا منهما لما كان رافعا للاخرى لزم بالضرورة كون احدهما امرا وجوديا
والا لزم كون العدم رافعا للعدم وانه محال لما ان الفلاسفة فذهبوا الى ان الحركة
صفة وجودية زائدة على ذات الجسم واما السكون فهو عبارة عن عدم الحركة عما
من شانه ان يتحرك **قال** لا يقال هذا منقوض الى اخره **اقول** قد
ذكروا على المقدمة القائلة بان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يستدعي كون احديهما
وجوديا نقوضا الاول ان الباري تعالى كان عالما بان العالم سيوجد ثم صار عالما
بانه موجود ففي هذه الحالة تبدلت احدى الحالتين بالاخرى مع امتناع ان يكون شيء
منهما وجوديا اما الاول فلانه لو كان وجوديا وقد ارتفع لزم من ذلك
انعدام القديم الموجود وانه محال واما الثاني فلانه لو كان وجوديا مع كونه
حادثا لزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وانه ايضا محال الثاني ان الباري تعالى

لم يكن ذاتا للعالم لامتناع رؤية المعدوم ثم صار ذاتا له فههنا ايضا تبدلت احدى
الحالتين بالاخرى مع ان شيئا منهما يستحيل ان يكون وجوديا لما مر في النقض
الاول الثالث ان الباري تعالى ما كان فاعلا للعالم ثم صار فاعلا له وليس شئ
منهما وجوديا لما مر ايضا ولان الفاعلية ان كانت صفة وجودية حادثة افتقرت
الى احداث اخر الذي هو الفاعلية والكلام فيها كما في الاول فيلزم التسلسل
وانه محال ثم قالوا ولئن سلمنا صحة هذه المقدمة لكن صدقها يقتضي ان يكون
التبدل من الحركة الى السكون ومن الاجتماع الى الافتراق موجبا لكون الحركة او
السكون وجوديا ولكون الاجتماع او الافتراق وجوديا اما ان كل واحد من الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق يكون وجوديا فلا وانتم ادعيتم كون الكل
وجوديا قال لا نسلم عن النقوض بان التغير في الاضافات لا يوجب التغير
في الذات والصفات اقول قال الامام قطب الدين المصري رحمه الله
في هذا الجواب نظر لانهم لم يلزموا علينا التغير في الذات وانما قالوا تغير احدى
الحالتين بالاخرى لا يقتضي كون احديهما وجوديا وما ذكره الامام لا يتوجه على
هذه الدلالة ثم قال والجواب الحق ان نقول نحن ندعي ان تبدل احدى الحالتين
بالاخرى يستدعي ان يكون احديهما وجودية او مشتملة على الامر الوجودي
وما ذكرتموه من الصور اشتملت الحالتان او احديهما فيها على الامر الوجودي
اما الصورتان الاولى والثانية فظاهر ذلك فيهما لكون العلم والرؤية امرين وجوديين
واما الصورة الثالثة فلان كون الفاعل فاعلا عبارة عن الفعل مع قيد اخر
والفعل امر وجودي وانا اقول هذا الفاضل غفل عن مراد الامام لان
الامام اشار بهذا الجواب الى تخصيص تلك المقدمة بالذوات والصفات فكانه
قال نحن ندعي ان تبدل احدى الذاتين بالاخرى وتبدل احدى الصفتين بالاخرى
يوجب ان يكون احديهما وجودية وما ذكرتموه من النقوض تغير فيها احدى الاضافتين
بالاخرى والتغير في الاضافات لا يقتضي التغير في الذات او في الصفات حتى يكون
نقضا علينا وفيما ذكره من الجواب نظر لان كون الفاعل فاعلا عبارة عما
ذكره ممنوع غاية ما في الباب ان هذا المعنى لا يعرض للشئ الا عند صدور الفعل

عنه اما كون الفعل داخلا فيه فغير معلوم اللهم الا ان يفسر الاستعمال بما هو اعم من
مفهومه وحينئذ يصح الجواب المذكور والجواب عن المطالبة هو ان نقول الحركة والسكون
من نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز الا ان الحصول في الحيز ان كان مسبوقا
بالحصول في حيز اخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز كان سكونا
فاذن الحركة امتازت عن السكون بمسبوقيته بالحصول بحصول اخر في حيز اخر والسكون
بمسبوقيته بالحصول بحصول اخر في ذلك الحيز وشئ منهما لا يجوز ان يكون ذاتيا لما احتج به
لانهما من الامور الاضافية والحركة والسكون ليسا كذلك وتقدم ما ليس باضافي في
بالاضافي محال فهما اذن من العوارض والاختلاف في العوارض لا يوجب الاختلاف
في الماهية واذا ثبت انهما من نوع واحد وثبت ان الحركة وجودية لزم من ذلك ان
يكون السكون ايضا وجوديا لامتناع ان يكون الامر العدمي والامر الوجودي كلاهما
من نوع واحد ويلزم منه ايضا ان يكون الاجتماع والافتراق ايضا امرين وجوديين
لما بينا انهما داخلان تحت الحركة وامتناع دخول العدم تحت الوجود وفيه نظر لانا
لا نسلم ان الحركة والسكون ليسا من الامور الاضافية فان كلا منهما لما كان مفتقرا
بالحصول في الحيز والحصول في الحيز امر نسبي اضافي كان الحركة والسكون ايضا كذلك
ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان ما به الامتياز اذا لم يكن مقوما كان من الامور المفارقة
وظاهر انه ليس كذلك لان الحركة من لوازمها انها مسبوقة بحصول الجزء في حيز اخر والسكون
من لوازمه انه مسبوق بحصول اخر في ذلك الحيز والاختلاف في اللوازم دليل
الاختلاف في الملزومات قوله وبهذا الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز
حال حدوثه امر ثبوتي يعني اذا ثبت ان السكون امر وجودي لزم من ذلك ان
يكون الحصول في الحيز حال الحدوث امرا وجوديا لما بينا ان السكون عبارة عن مطلق
الكون في المكان قال نعم قدماء الاصحاب ان الاجتماع والافتراق
امران متغايران للكون المختص للجوهر بالحيز اقول قد عرفت ان مذهب
من يقول ان الاجتماع والافتراق داخلان تحت الحركة والسكون فاعلم ايضا
ان بعضهم يقولون انهما امران على الحركة والسكون واحتجوا عليه بانهما داخلان
تحت الكون الذي هو امر وجودي دخول النوع في الجنس والداخل تحت الامر الوجودي

دارين

يجب كونه وجوديا والا لزم تقوم المعدوم بالموجود وانه محال ولان كلا منهما يرفع الاخر فيكون احدهما وجوديا لامتناع كون العدم رافعا للعدم واذا كان احدهما وجوديا كان الاخر ايضا كذلك لما عرفت انهما من نوع واحد واحتج الامام على ابطال هذا المذهب بانا اذا تصورنا جوهرين حاصلين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث وذهلنا عن كل ما عدا هذا المعنى فقد تصورنا انهما مجتمعين ومتى ذهلنا عن هذا المعنى وتصورنا كل ما عداه لم نتصورهما مجتمعين فعلم ان الاجتماع لا معنى له الا هذا المعنى وكذا القول في الافتراق وفيه نظر لجواز ان يكون تصور هذين المعنيين ملزوما لتصور الاجتماع والافتراق لانه لا يلزم من تصور شيء عند تصور شيء اخر مع الذهول عما عداه ان يكون هو هو بعينه احتج المتاخرون من الاصحاب بان قالوا الاجتماع لا معنى له الا حصول الجوهرين في حيزين وذلك اشارة الى الكون ولا نزاع فيه وقولنا لا يمكن ان يتخللهما ثالث قيد عدمي فاذن لا وجود لمعنى هو الاجتماع والافتراق عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين وهو ايضا اشارة الى الكون وقولنا يمكن ان يتخللهما ثالث قيد عدمي لان الامكان ليس امرا وجوديا فاذن لا معنى للاجتماع والافتراق سوى الحصول في الحيز **قال** اختلفوا في ان الجوهر حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا ام لا الى اخره **اقول** اعلم ان المتحرك تارة يتحرك بنفسه اي ينتقل من حيز الى اخر وتارة لا ينتقل ويكون في ذلك على قسمين لانه حينئذ اما ان يصح عليه الحركة او لا يصح والاول كالموضوع في الصندوق المنقول والقاعد في السفينة المتحركة فان الصندوق والسفينة متحركان والموضوع فيه والقاعد فيها يلزمان حيزيهما والثاني كالاعراض والصور اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء اختلفوا في ان الموضوع في الصندوق المنقول او القاعد في السفينة المتحركة هل هو متحرك ام لا قال الامام والاقرب انه متحرك بالعرض لا بالذات اي الحركة ليست عارضة له بالذات بل عرضت لشيء لزم من حركته حركة ما هو فيه ومثل هذا يسمى متحركا بالعرض وهو اختيار جمهور الفلاسفة والتحقيق ان النزاع لفظي لان من قال انه ليس بمتحرك عنى بالمتحرك ما ينتقل ويفارق الحيز بنفسه ولا شك ان هذا المعنى معدوم عن الموضوع في الصندوق المنقول والقاعد في السفينة المتحركة ومن قال انه متحرك عنى بالمتحرك ما اختلف اوضاعه.

ونسبته بالقياس الى الامور الخارجة عنه ولا يسكن بها كذلك **قال** الاكوان باسرها متضادة الى اخره **اقول** هذا من تفاريع القول بان الكون معنى يخصص الجوهر بالحصول في حيز معين اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الاكوان متضادة انها اما ان يكون مقتضية للحصول في حيز معين او مقتضية للحصول في احياز مختلفة فان كان الاول كانت متماثلة والمثلان هما الامران الوجوديان اللذان يستحيل اجتماعهما ومتى كانا كذلك امتنع اجتماعهما في المحل الواحد في الزمان الواحد فيكونان متضادين لانا لا نعني بالضدين الا الامرين الوجوديين المتنافيين كذلك وان كان الثاني يكون ايضا متضادة لانه حينئذ يستحيل اجتماعهما والا لزم حصول الجوهر الواحد في حيزين مختلفين وهو محال وفيه نظر لانا لا نسلم انها لو اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة فان الامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد فمن الجائز ان يكون مختلفة ومشتركة في اقتضائها الحصول في حيز واحد والاولى ان يقال انها لو اقتضت الحصول في حيز معين امتنع اجتماعهما والا لزم اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد وانه محال واعلم ان الاكوان ما يجوز عليها التعاقب كالكون الذي يقتضي الحصول في حيز معين مع الذي يقتضي الحصول في حيز يليه ومنها ما لا يجوز عليها التعاقب كالكون الذي يقتضي الحصول في حيز معين مع الذي يقتضي الحصول في حيز ثالث ومنافيه **قال** الامام واما الاعراض التي لا تتصف بها عدا الحي فاجناس منها الحياة الى اخره **اقول** ذهب جمهور الفلاسفة الى ان المرجع بالحياة الى اعتدال المزاج اعتدالا يليق بنوع الحيوان وقال بعضهم الحياة عبارة عن قوة الحس والحركة وقال المتكلمون من اصحابنا وجميع الاطباء انها عبارة عن معنى زائد على اعتدال المزاج وقوة الحس والحركة بها تستعد الاعضاء لقبول الحس والحركة وبها او لاجلها يصح على الذات ان تعلم وتقدر واحتج اصحابنا على ذلك بانا نرى بعض الاجسام يصح عليه ان يعلم ويقدر وبعضها لا يصح عليه ذلك وذلك يستدعي اختصاص البعض الاول بامر يوجب له تلك الصحة اذ لولا ذلك لما صح اختصاصه بشيء دون ما يماثله من الاجسام لما عرفت من وجوب اشتراك المتماثلات في الاحكام قال الحكماء لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون الحياة مشروطة بحياة اخرى لانه يصح ان يقال لولا اختصاص الحي بصفة لاجلها يصح ان يصير حيا لما اختص هو بهذه الصحة.

الحياة

دون غير الحي بل كان يجب ان لا يحصل هذه الصحة لشيء منهما اعني الحي وغير الحي او
يكون حاصلة لكل منهما فان قلت هذا لا يقتضي اشتراط الحيوة بحيوة اخرى بل بامر اخر
من استعداد او صفة قلت اذا سلمتم اشتراط الحيوة بصفة او استعداد نقلنا الكلام الى اتصاف
الذات بتلك الصفة او الاستعداد الى امر اخر ويلزم منه التسلسل والمطلوب ليس الا
ذلك وانه محال احتج الشيخ ابو علي في الشفا على ان الحيوة امر وراء اعتدال المزاج وقوة
الحس والحركة بان قال العضو المفلوج فيه قوة حافظة للاجتماع والتركيب لان ما فيه
من العناصر المتنافرة الى الانفكاك انما تبقى مجتمعة بقاسر وذلك القاسر ليس هو المزاج
وما يتبعه لانه متاخر عن الاجتماع والتركيب فهو اذن قوة اخرى متقدمة على المزاج
وتوابعه وهي اما ان يكون قوة الحس والحركة او القوى النباتية مثل قوة التغذية وغيرها
او قوة اخرى غير هذين القسمين والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحس
والحركة والثاني باطل لوجهين الاول ان قوة التغذية تبطل مع بقاء العضو حيا الثاني
ان القوة الغاذية موجودة للنبات فكان يجب ان يكون النبات مستعدا لقبول الحس
والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن تلك القوة من جنس اخر مغاير للقوى النباتية
والنابتة وهو المطلوب اجاب الامام عنه في الملخص بان قال لم لا يجوز ان يكون
المرجع بها الى قوة الحس والحركة قوله لان العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة
قلنا لا نسلم غاية ما في الباب انه لا يظهر اثارهما وعدم ظهور اثارهما لا يدل
على عدمهما لان عدم الاثر قد يكون لوجود المانع كما قد يكون لعدم المقتضي ولئن سلمنا
لكن لم لا يجوز المرجع بها الى قوة التغذية قوله قد تبطل هذه القوة مع بقاء العضو حيا قلنا
لا نسلم لجواز ان يقال انها باقية لكنها عاجزة عن الفعل لحصول المانع قوله في الوجه
الثاني ولان الغاذية موجودة في النبات فكان يجب ان يكون النبات مستعدا لقبول
الحيوة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان غاذية النبات مساوية لغاذية
الحيوان في النوع وهو ممنوع بل هما يختلفان بالنوع والماهية والامور المختلفة بالماهية
لا يجب ان يكون مشتركة في الاحكام والمعنيان الاخيران هما اللذان ذكرهما في هذا
الكتاب ايضا وقال بعض الفلاسفة الحيوة هي الروح وهو جوهر لا متحيز ولا حال في
المتحيز وقال بعض الاطبا انها عبارة عن اعتدال الطباع في البدن وقال اخوانها

ا

ان يكون ح

من جملة القدر والقدرة اسم جامع لكل ما لا يصح الفعل دونه كالحيوة والعلم وصحة
الجارحة قال القائلون بهذه الصفة منهم من اثبت الموت صفة وجودية
الى اخره اقول القائلون بان الحيوة معنى زائد على اعتدال المزاج وقوة
الحس والحركة اختلفوا في الموت فذهب المتكلمون الى انها صفة وجودية والتقابل
بينهما تقابل التضاد واحتجوا عليه بقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة ووجه
التمسك به ان المراد من خلق الحيوة في الاية ايجادها فيجب ان يكون المراد من خلق
الموت ايضا الايجاد لكون سياق الاية متحدا والايجاد لا يكون الا للامر الوجودي
اجاب الامام عنه بان قال الخلق كما يطلق على الايجاد فكذلك يطلق على التقدير
كما في قوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والمراد منه التقدير بالنقل عن ائمة
التفسير واذا جاز ان يكون المراد التقدير فلا يساق الى الايجاد الا بدليل
والمقدر لا يجب ان يكون وجوديا بل يجوز ان يكون عدميا واما الفلاسفة فجعلوا
الموت عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه ان يصير حيا والتقابل بينهما حينئذ تقابل
العدم والملكة قال البنية الصالحة ليست شرطا لوجود الحيوة خلافا
للمعتزلة والفلاسفة الى اخره اقول اما المتكلمون فسروا البنية الصالحة
بمجموع جواهر فردة لا يمكن ان يتكون الحيوان من اقل منها واما الفلاسفة فبالجسم
المركب من الطبايع الاربعة اذا عرفت هذا فنقول الفلاسفة وقوم من الاطبا
وهم الذين قالوا الحيوة عبارة عن اعتدال مزاج الطبايع في البدن والذين قالوا
انها عبارة عن قوة الحس والحركة ذهبوا الى ان الحيوة لا تتعلق الا بالجسم المركب
من الطبايع الاربعة والمعتزلة ذهبوا الى انها لا تتعلق الا بمجموع اجزا شانه ما
ذكرناه وقال اصحابنا لا يشترط البنية الصالحة لتعلق الحيوة واحتجوا على ذلك
بان قالوا لو وجب ان يكون قيام الحيوة بجسم هذا شانه فلا يخلو اما ان يقوم بكل جزء
منه حيوة على حدة او يقوم حيوة واحدة بجميع الاجزا او يقوم الحيوة ببعض الاجزا دون
البعض والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو قام بكل جزء حيوة على حدة
فلا يخلو اما ان يكون قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء اخر اولا يكون
كذلك بل قيام الحيوة ببعض الاجزا متوقف على قيامها بالبعض الاخر من غير عكس اولا

بل

ا

يتوقف تمام الحيوة بشيء من الاجزاء على قيامها بشيء اخر منها والاول باطل لافضائه
الى الدور وكذا الثاني لان الاجزاء متماثلة فتوقف تمام الحيوة باحدها على قيام الحيوة
بالاخر من غير عكس يكون ترجيحا لاحد الطرفين المتساويين على الاخر من غير مرجح وانه
محال ولان الواقع لو كان هذا القسم او القسم الثالث حصل مطلوبنا لان قيام الحيوة بالجزء
الذي قام الحيوة به ليس مشروطا بقيام الحيوة بشيء من الاجزاء يكون ممكنا بدون قيام
الحيوة بغيره من الاجزاء لانها لا يكون مشروطا بشيء جاز وجوده بدونه واما القسم
الثاني وهو ان يكون الحيوة الواحدة الشخصية قامت بجميع الاجزاء فهو باطل لامتناع
قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة واما القسم الثالث وهو ان يقوم الحيوة ببعض الاجزاء
دون البعض فهو ايضا باطل لانه حينئذ الحي هو ذلك الجزء لا المجموع ولان الواقع لو
كان هذا القسم لحصل المطلوب لانه حينئذ حصل قيام الحيوة بما ليس مركبا من الطبايع الاربعة يكون هو
فلا يكون البنية الصالحة شرطا لوجود الحيوة وللقائل ان يقول لا نسلم الحصر ولم
لا يجوز ان يقوم بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع لا يقال ان عنيتم بالجزء فيما ذكرتم
من الشق الجوهر الفرد فلا نسلم الحصر وانما ينحصر ان لو كان الجوهر الفرد موجودا
وهو ممنوع وان عنيتم به اجزاء الحيوان كاليد والرجل وغيرهما فنختار انه يقوم الحيوة
ببعضها من غير اشتراط قيامها بالبعض الاخر وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من ضرورة تركب
كل عضو من الاعضاء من الطبايع الاربعة وعدم بما لها لانا نقول المراد بالجزء ما
اوجبتم تركب الجسم منه لتعلق الحيوة به وهو الجواهر الفردة عند المعتزلة والطبايع
الاربعة عند الحكماء قال بعض الفضلاء ان قلنا ان الحيوة هي الجامعة والقاسرة
لبقاء الطبايع محفوظة بعد اجتماعها على مزاجها فاستحال تحقق الحيوة بدون البنية والاستقراء
يؤكد هذه الملازمة وان لم نقل بذلك فهو موضع نظر **قال** ومنها الاعتقادات وهي
امور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة **اقول** ومن
الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي قسم يقال له الاعتقادات والامام رحمه الله يشير بقوله
وهي امور يجدها الحي من نفسه اي ان وجودها معلوم بالضرورة لان العدم المحض والنفي
الصرف يستحيل ان يكون محسوسا او مدركا بفطرة النفس ويشير بقوله ويدرك التفرقة
بينها وبين غيرها بالضرورة الى ان تصورها بديهي لا يحتاج الى التعريف لانها لا تكون

معلوما بالضرورة استحال ان يكون امتيازه عن غيره مدركا بالضرورة والا لزم ان
يكون العلم بامتياز الشيء عن غيره سابقا على تصوره وانه محال وفي المقدمة الاخيرة نظر
لان العلم بامتيازه عن غيره يتوقف على تصوره باعتبار ما لا على تصوره ذاته وحقيقته
قال وهي اما ان يكون جازمة او مترددة الى اخره **اقول** الاعتقاد اما
ان يكون جازما او لا يكون اما الجازم فان لم يكن مطابقا فهو الجهل وان كان مطابقا فلا يخلو
اما ان يكون عن سبب موجب لذلك الاعتقاد المطابق او لا عن سبب موجب كذلك
والثاني هو اعتقاد المقلد والاول هو اليقينيات ان كان ذلك السبب هو مجرد تصور
طرفي الموضوع والمحمول كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان
الكل اعظم من الجزء وان الواحد نصف الاثنين فان التوقف في مثل هذه القضايا
ليس الا للتوقف في تصور طرفيها والضروريات ان كان ذلك السبب هو الاحساس باحد
الحواس الخمس الظاهرة او الباطنة كالحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة وان لنا
خوفا وغضبا وجوعا وعطشا ولذة والما والنظريات ان كان ذلك السبب هو الاستدلال
كالعلم بوحدة الصانع وحدوث العالم واما الذي لا يكون جازما فان كان التردد في
كل واحد من طرفي النقيض على السوية فهو الشك وان كان احدهما راجحا فالطرف الراجح
هو الظن والطرف المرجوح هو الوهم **قال** لما كانت مراتب القوة والضعف غير
محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك **اقول** المراد ان كل واحد من
مراتب الظن والوهم يقبل الزيادة والنقصان الى غير النهاية اذ رب ظن اقوى من ظن اخر
ووهم اقوى من وهم اخر **قال** اختلفوا في حد العلم وعندي ان تصوره بديهي لكن العلم
ما عدا العلم لا ينكشف الا به الى اخره **اقول** اتفق المتكلمون على ان تصور العلم كسبي
الا الجويني فانه قال ان العلم لا يحد وتصوره اولي وهو اختيار الامام واحتج الاولون
بان العلم صفة غير مستقلة بالمعقولية وما كان كذلك كانت معقوليته تبعا للغير فاذن
معقولية العلم تبع لمعقولية معروضاته التي هي الماهيات المعلومة التي هي غير اولية
التصور واذا كان كذلك فالعلم التابع تصوره لتصورها اولى ان لا يكون اولي التصور
ولان اكثر الناس اشتغلوا بمعرفته ولو كان تصوره اوليا لاستحال منهم ذلك ولان الناس
اختلفوا في حقيقته ولا شيء من الاولي التصور كذلك اما الامام فقد احتج على انه لا يمكن

بان يقال لو عرف فاما ان يعرف بنفسه او بغيره والاول محال لوجوب العلم بالمعرِّف
قبل العلم بالمعرَّف وامتناع كون الشيء معلوما قبل نفسه والثاني ايضا محال لان ذلك الغير
ان لم يكن معلوما استحال تعريف العلم به وان كان معلوما كان انكشافه بالعلم فلو كان
هو كاشفا للعلم لزم الدور وانه محال ولقائل ان يقول ان عنيت بكون العلم كاشفا لذلك
الغير كونه معرِّفا له فهو ممنوع لجواز ان يكون ذلك الغير معرَّفا بامر اخر غير العلم او يكون
غنيا عن التعريف وان عنيت به تعلقه بذلك الغير فمسلَّم لكن لا نسلم لزوم الدور فانه لا
امتناع في ان يتعلق العلم بامر على ما هو عليه من حقيقته ثم يصير ذلك الامر معرِّفا لحقيقة
العلم ثم احتج الامام على ان تصوره بديهي بان قال اني اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي
وتصور العلم جزء منه لان العلم بكوني عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاتي بالعلم والعلم
باتصاف امر بامر يستدعي تصور كل واحد من الموصوف والصفة فعلم ان تصور العلم جزء
من تصور هذا المجموع واذا كان تصور المجموع بديهيا كان تصور اجزائه كذلك والا لزم
توقف تصور البديهي على النظري ضرورة توقف تصور المجموع على تصور اجزائه فيصير البديهي
نظريا وانه محال ولقائل ان يقول لا نسلم ان ما يتوقف عليه تصور التصديق البديهي
يجب ان يكون بديهيا لان التصديق البديهي هو القضية التي تصور طرفيها وان كان
حصوله بالكسب يكون كافيا في الجزم بالنسبة بينهما واذا كان كذلك لا يجب ان يكون
تصور اجزائها بديهيا وكيف فان ما يتوقف عليه التصديق البديهي لو كان بديهيا لكان
تصور النفس بديهيا اذ كل احد يعلم بالضرورة وجود نفسه ثم انا نذكر على سبيل الحكاية
ما قالوه في تعريف العلم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري العلم ما اوجب لمحله كونه عالما
وقالت المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس عليه او مع سكون النفس
اليه واحترز بالقيد الاخير عن اعتقاد المقلد فانه وان كان يعتقد الشيء على ما هو به لكن
لا يكون مع سكون النفس اليه وقال المتاخرون العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين
النفس عليه اذا وقع ضرورة او نظرا واحترزوا بالقيد الاخير عن اعتقاد المقلد
فانه وان كان مع سكون النفس لكنه غير واقع عن ضرورة او نظر قيل على الاول بان
العالم لا يمكن تعريفه الا بالعلم فتعريف العلم به يكون دورا وعلى الاخيرين بان العلم لو كان
عبارة عما ذكرتم لكان الباري تعالى معتقدا او ساكن النفس واطلاق ذلك على الله غير جائز .

وقال القاضي ابو بكر العلم ما يحسن به اتقان الفعل واحكامه وقال الاستاذ
ابو اسحق العلم تبين المعلوم على ما هو به وقال قوم العلم ادراك المعلوم على ما هو به وقال
بعضهم العلم معرفة المعلوم على ما هو به ولا يخفى عليك ما في امثال هذه الحدود من الخلل **قال**
قيل العلم سلبي وهو باطل لما في اخر **اقول** اضطرب كلام الشيخ في العلم فتارة جعله
امرا عدميا حيث فسره بالتجرد عن المادة وتارة جعله وجوديا حيث فسره بالصورة
المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وقال في الاشارات ادراك الشيء هو
ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة جعله عبارة عن مجرد اضافة واخرى عن صفة
ذات اضافة اذا عرفت هذا فالامام ابطل مذهب من قال انه امر سلبي واحتج عليه
بان العلم لو كان امرا سلبيا لكان سلبا لما ينافيه فما ينافيه لا يخلو اما ان يكون سلبيا
او وجوديا فان كان سلبيا كان العلم وجوديا لان سلب السلب وجود بالضرورة والتقدير
انه سلبي هذا خلف وان كان وجوديا لزم تحقق العلم في كل صورة صدق عليها عدم
ذلك المنافي وعدم ذلك المنافي يصدق على العدم فيلزم اتصاف العدم بالعلم وانه
محال بالضرورة ولان التجرد عن المادة لا يختص بشيء دون شيء اذ لا يصح ان يقال
الشيء الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة الى هذا دون ذلك والعلم يختص بشيء دون
شيء اذ يصح ان يقال الشيء الفلاني يعقل هذا دون ذاك ولان التجرد عن المادة
لو كان نفس العلم لكنا اذا علمنا ان الشيء الفلاني مجرد عن المادة علمنا انه عالم وليس
كذلك فانا نجد العلم بتجرده عن المادة ونشك في كونه عالما **قال** انه انطباع
صورة مساوية للمعلوم في العالم **اقول** هذا هو المذهب الاخر للشيخ والامام ابطله
ايضا بان قال لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم لكنا
اذا ادركنا الحرارة والبرودة معا وجب ان يحصل فينا ماهية الحرارة والبرودة
ولو حصلت فينا هاتان الماهيتان لكانت اذهاننا في حالة واحدة حارة وباردة معا
وانه محال وكذلك اذا عقلنا الاستقامة والاعوجاج لزم ان يكون اذهاننا مستقيمة
ومعوجة معا ولانا نعقل الضدين كالسواد والبياض معا فلو كان التعقل عبارة
عن حصولهما في العاقل لزم اجتماع السواد والبياض معا في اذهاننا اذا عقلناهما
فيلزم اجتماع الضدين وانه محال ولان التعقل لو كان عبارة عما ذكرتم لزم ان لا

عبارة وجودي

يعقل احد ذاته لان يعقله لذاته لا يجوز ان يكون نفس ذاته اتحادا ولا فلانه كلام على
تقدير ان العقل عبارة عن حصول صورة مساوية لذات المعقول في العاقل واما ثانيا
فلانه لو كان كذلك لكان كل من يعقل ذات ذلك العاقل يعقل كونه عاقلا لذاته والتالي
باطل فالمقدم مثله فهو اذن يكون بواسطة حصول صورة اخرى مساوية لذاته ولو كان
كذلك يلزم اجتماع المثلين وانه محال واجيب عن الاول بان الحرارة لها ماهية ولها
بحسب كل قابل الجسم مخصوص ولا يجب ان يكون ما يلزمها بحسب قابل يلزمها بحسب جميع القوابل
واذا كان كذلك فمن الجائز ان الحرارة متى حصلت في المادة الجسمانية يعرض لها
عوارض مخصوصة من تسخينها المحل وغير ذلك ومتى حلت في النفس المجردة عن الوضع
والمقدار لا يعرض لها شيء من تلك العوارض فالحاصل ان ما يمنع المقدمة القائلة بان العقل
لو كان عبارة عما ذكرتم لزم ان يكون انفسنا حارة وباردة اذا عقلنا الحرارة والبرودة
وانما يلزم ذلك ان لو كانت النفس قابلة للحرارة والبرودة وهو ممنوع وعن الثاني
ان ماهية السواد والبياض تقتضيان التضاد بشرط كونهما موجودين في الخارج لا مطلقا
وعن الثالث السلم لا يجوز تعقله لذاته غير ذاته قوله لانا نتكلم على تقدير ان العقل ان يكون هو
عبارة عن حصول صورة مساوية للمعقول في العاقل قلنا معنى هذا الكلام ان العاقل
للشيء هو الذي حصر عنده ماهية مجردة وهذا اعم من الذي يحضر عنده ماهية
مجردة مغايرة ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام واجاب الفاضل بعضهم عن هذا
بان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم والحصول اعم من الحصول على جهة
الانطباع وبطلان الخاص لا يقتضي بطلان العام **قال** لا نقال المنطبع صورته
ومثاله **اقول** هذا اشارة الى الجواب الذي ذكره القوم وقررناه ومعناه ان
المنطبع ماهية الحرارة والبرودة من غير لوازمها الخارجية وهي التسخين والتبريد
اجاب الامام عنه بان قال ان الصورة والمثال لو كانت نفس الحرارة والبرودة
وانها قائمة بالذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا لانه لا معنى للحار الا ما قامت
به الحرارة وللبارد الا ما قامت به البرودة وحينئذ يعاد المحذور المذكور وان
لم يكن الصورة والمثال نفس الحرارة والبرودة بطل قولكم العلم عبارة عن حصول
صورة مساوية للمعلوم في العالم اجابوا عنه بانكم ان عنيتم بالحار ما قام به الحرارة

على وجه يوجب تسخن محلها فلا نسلم لزوم ذلك وان عنيتم به ما قام به الحرارة بدون
التاثير في محلها فلم يلزم بان يكون الذهن حارا وباردا محال على هذا التفسير **قال**
نكتة اخرى لزم ان يكون الجماد الموصوف بالحرارة والبرودة عالما بهما **اقول**
لو كان الادراك عبارة عما ذكرتم لكان كل من حصل له ماهية الحرارة والبرودة
كان عالما بهما لان من شرط الحد ان يكون مطردا ومنعكسا لكن الجماد حصل له ماهية
الحرارة والبرودة فيلزم ان يكون مدركا لهما اجابوا عنه بان الادراك عبارة
عن حصول ماهية المدرك للذات التي من شانها ان تدرك والجماد ليس من شانه ذلك
فلم يلزم من حصول الحرارة والبرودة فيه كونه مدركا لهما اجاب الامام عنه
بان الادراك ان كان عبارة عن نفس الحصول كان المدرك من له الحصول لكن الجماد
من شانه الحصول فيلزم من شانه الادراك وحينئذ يلزم المحذور المذكور وان لم يكن
عبارة عن نفس الحصول بل عن امر اخر بطل قولكم الادراك عبارة عن مجرد الانطباع
قال احتجوا بانا نميز بعض المعلومات عن بعض فوجب ان يكون ثابتا
الى اخره **اقول** احتجوا بانا نحكم على الممتنع بالامتناع ونميز بعض المعلومات عن
البعض والمحكوم عليه بحكم لا بد ان يكون ممتازا عن غيره والا لم يكن هو بذلك الحكم اولى
من غيره وكل ما يمتاز عن غيره فهو ثابت بالضرورة اذ النفي المحض والعدم الصرف
يستحيل منه الامتياز والتعين والتعدد وليس ثابتا في الخارج والا لكان الممتنع
موجودا في الخارج فهو اذن موجود في الذهن **قال** جوابه هذا يقتضي ان
يكون المعلوم بتمام ماهيته حاصلا في الذهن لا لجزم **اقول** قال الامام لو صح ما
ذكرتم من الدليل لزم ان يكون المحكوم عليه بتمام ماهيته حاصلا في الذهن لكنا نحكم
على البحر والجبل والسماء باحكام فوجب ان يكون البحر والجبل والسماء على عظمها
حاصلا في الذهن وانه محال ومعلوم الفساد بالضرورة واجابوا عنه بمنع
انتفاء التالي لانهم يقولون في البحر والجبل والسماء وغير ذلك من المقادير يحصل
في الذهن عند تخيلنا هذه الامور **قال** وقيل انه امر اضافي الى آخره
اقول هذا هو القول الثالث المنقول عن الشيخ وهو ان فصاله الاضافة عبارة
عن امر يتوقف تصوره على تصور غيره والعلم كذلك لانه لا يمكننا ان نعقل كون

الشيء عاقلا الا اذا وضعنا في بعضها بانه معلوما فاذن العلم لا بد فيه من الاضافة ثم القائلون
بهذه الاضافة اختلفوا فمنهم من سمى هذه الاضافة بالتعلق واثبت امرا اخر يقتضي هذا
التعلق وهو مذهب نفاة الاحوال ومنهم من قال العلم صفة وجودية توجب العالمية
والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فهولاء اثبتوا امورا ثلاثة احدها العلم
وهو صفة وجودية والاخر العالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة والثالث
التعلق المنسوب الى العالمية قال الامام واما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق واما
العالمية والعلم فمما لا يثبت بالدليل لاني لا اقف على دليل يوجب اليقين والقطع بذلك
واعلم ان الامام لما اعتقد ان العلم صفة وجودية يكون هذا التعلق من الامور الوجودية
لكن هذا التعلق من الامور النسبية الاضافية وقد صرح في جميع كتبه ان الاضافات لا وجود
لها في الاعيان قال اختلفوا في ان العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين الى اخره
اقول ذهب ابو الحسن الباهلي الى ان العلم المحدث يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وزعم
ابو منصور البغدادي ان كل علم لا بد ان يتعلق بمعلومين قال لان من علم شيئا علم
انه عالم بذلك الشيء فيكون ذلك العلم متعلقا بذلك الشيء وبنفسه ايضا وذهب جمهور الاصحاب
الى ان العلم المحدث لا يتعلق الا بمعلوم واحد والقاضي ابو بكر فصل وقال كل معلومين
لا يجوز العلم باحدهما الا مع العلم بالاخر يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل معلومين يجوز
ان يعلم احدهما مع الجهل بالاخر لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وحكى الاستاد ابو بكر عن
الشيخ ابي الحسن ان العلم الواحد المحدث يجوز ان يجعله الله تعالى متعلقا بمعلومات كلها
على سبيل التفصيل وانكره الاستاد ابو اسحاق وذكر ان مذهب الجبائي جواز تعلق
العلم الواحد المحدث بمعلومين اذا عرفت هذا فنقول احتج من منع ذلك بوجهين
احدهما انه لو تعلق العلم الواحد بمعلومين فاذا طرى الجهل باحدهما دون الاخر يلزم ان
يكون ذلك الشيء مجهولا ومعلوما معا وذلك محال الثاني ان تعلق العلم بالمعلوم ان كان
لنفسه لم يكن تعلقه بالمعلوم الواحد اولى من تعلقه بمعلومين فصاعدا فكان يجب
ان يكون العالم بشيء واحد عالما بجميع الاشياء فكان يجب ان لا يوجد في العالم جاهل ضرورة
ان كل احد يعلم شيئا ما وان كان ذلك التعلق لاجل الفاعل والفاعل جاز ان لا يجعله
متعلقا بمعلومه فيجوز وجود علم لا معلوم له وكلاهما ضعيفان اما الاول فلانا لا

ندعي ان العلم الواحد يجب ان يكون متعلقا دائما بمعلومين بل المدعى جواز ذلك فاذا
طرى الجهل باحد المعلومين زال العلم عن ذلك الشيء وبقي متعلقا بالاخر واما الثاني
فلانا لا نسلم ان تعلق العلم بالمعلوم ان كان لذاته وجب ان يتعلق بجميع المعلومات
وانما يلزم ذلك ان لو كان ذاته مقتضي التعلق بها وهو ممنوع بل هو لا يقتضي لذاته الا
التعلق بمعلوم واحد او بمعلومين لم قلتم بانه ليس كذلك ولئن سلمنا لكن لم قلتم بان
التعلق لو كان بالفاعل جاز ان لا يجعله متعلقا بمعلوماته وانما يلزم ذلك ان لو كان
ذلك الفاعل مختارا اما اذا كان موجبا فلا قال الامام ان فسرنا العلم بنفس
التعلق لا يصح ان يكون العلم الواحد متعلقا بمعلومين وذلك لانه يمكننا ان نعقل
كون الشيء عالما باحد المعلومين مع الغفلة عن كونه عالما بالاخر ولولا ان التعلق الحاصل
بالنسبة الى احد المعلومين مغاير للتعلق الحاصل بالنسبة الى المعلوم الاخر لما
كان كذلك ولقائل ان يقول انما يصح هذا ان لو امكننا نعقل ذلك بالنسبة
الى كل عالم وبالنسبة الى كل معلوم وهو ممنوع وان فسرنا العلم بصفة توجب هذا
التعلق لم يمتنع ان يكون العلم الواحد متعلقا بمعلومين لان العلم المتعلق بكون السواد
مضادا للبياض اما ان يكون هو بعينه متعلقا بالسواد والبياض او لا يكون كذلك
والثاني محال لان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض اذا لم يكن متعلقا بالسواد
والبياض لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة سوا تعلق علم اخر بالسواد
والبياض او لم يتعلق فلا يكون العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلقا بهما
هذا خلف لان كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة ولما بطل الثاني تعين
الاول وفيه حصول المطلوب قال ثم المحققون منهم فصل الى اخره اقول
هذا هو الذي نقلناه عن القاضي ابي بكر والامام يبطل هذا التفصيل واختار جواز
تعلق العلم الواحد بمعلومين مطلقا سوا امكن العلم باحدهما دون الاخر او لم يمكن ان
فسرنا العلم بالصفة الموجبة للتعلق واحتج عليه بان قال انا بينا ان العلم
المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلق بعينه بالسواد مع جواز العلم بالسواد
دون البياض وبالعكس ولقائل ان يقول انما يتعلق ذلك العلم بالسواد والبياض

لامتناع تعلق العلم بالمتضادين بينهما دون تعلقه بهما وهو عين ما ذهب اليه القاضي فلا
يكون حجة عليه قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه
والوجهان متغايران الى اخره اقول ان المتكلمين بل الحكما اطبقوا على ان العلم
بالشيء تارة يكون من حيث الجملة وتارة من حيث التفصيل والامام احال هذا القول
وقال العلم بالشيء لا يكون الا على سبيل التفصيل واحتج عليه بان الذي علمه من ذلك
الشيء استحال ان يكون عين ما لا يعلمه والا كان الشيء الواحد معلوما ومجهولا معا
وهو محال فاذن ما علمه من المعلوم من وجه دون وجه غير الذي هو غير معلوم فهناك
اذن شيئان شان احدهما معلوم على التفصيل والاخر مجهول من جميع الوجوه لا شيء
واحد فالحاصل انا اذا علمنا من شيء امرا ثم جهلنا منه امرا اخر فليس ذلك شيئا
واحدا بل هو شيئان في الحقيقة الا انه لما اجتمع الوجهان في شيء واحد وضعف الحس عن
تمييز احدهما عن الاخر ظن ان العلم الاجمالي نوع مغاير للعلم التفصيلي وان شيئا واحدا
قد يكون معلوما من حيث الجملة مجهولا من حيث التفصيل وللقائل ان يقول هذا الا يبطل
مذهب القوم لانهم قالوا المعلوم بعض اعتبارات انه اذا كان مجهولا بالبعض فهو معلوم على
سبيل الاجمال وان كان الوجه المعلوم معلوما مطلقا والمجهول مجهولا مطلقا قال
العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة الى اخره اقول مذهب الامام ان متعلقات
العلوم اذا اختلفت اختلفت العلوم المتعلقة بها وخالف في ذلك والده الامام ضياء
فانه زعم ان العلوم باسرها متماثلة وان اختلاف متعلقاتها لا يوجب اختلافها وذهب
بعض اصحابنا الى ان العلوم اذا اتحد محلها ومتعلقها فهي متماثلة والا فلا واحتج
الامام على ذلك بوجهين الاول ان النظر مضاد العلم بالمدلول وقد بينا ذلك
ومشروط بالعلم بالدليل لان النظر في الشيء يستدعي العلم بذلك الشيء واذا كان
كذلك كان العلم المتعلق بالدليل مخالفا للعلم المتعلق بالمدلول اذ لو كان مثله
لوجب لاحدهما ما يجب للاخر ويمتنع على احدهما ما يمتنع على الاخر ضرورة وجوب
اشتراك المتماثلات في الاحكام الوجه الثاني ان اعتقاد قدم الجسم مضاد اعتقاد
حدوثه لانهما لا يجتمعان في المحل الواحد في الزمان الواحد ولو كان مثله لما كان .

كذلك ولان الاول اعني اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية القدم
والثاني وهو اعتقاد حدوث الجسم مشروط بماهية الجسم وماهية الحدوث فلو كانا مثلين
لشرط في كل منهما ما شرط في الاخر فثبت على الاول ان يمنع ذلك النظر منافي العلم بالمدلول
مع انه منافيه من حيث انه علم او يعني به انه منافيه من حيث انه علم بالمدلول ان عنيت
به الاول فلا نسلم ضرورة اشتراطه بالعلم بالدليل وان عنيت به الثاني فمسلم و ينتج
المقدمتان المذكورتان ان العلم بالمدلول من حيث انه علم بالمدلول يخالف العلم بالدليل
من حيث انه علم بالدليل والامام ضياء الدين لا يخالف في ذلك ضرورة ان الشيء اذا اخذ
مع اضافة كان المجموع الحاصل منهما مخالفا للمجموع الحاصل منه ومن اضافة اخرى وكذلك
نقول في الاعتقادين المذكورين والعلمين اللذين هما شرطان لذينك الاعتقادين
واحتج الامام ضياء الدين بان حقيقة العلم الكشف والاحاطة وهذا المفهوم من حيث
هو هذا المفهوم لا يختلف الا بالنسب والاضافات والاختلاف في النسب والاضافات لا
يوجب الاختلاف في الماهية اجابوا عنه بانا لا نسلم ان حقيقة العلم ما ذكرتم
بل العلم عبارة عن صفة تقتضي الكشف والاحاطة والامور المختلفة جاز اشتراكها في
اللوازم والمعلولات قال العلوم كلها ضرورية الى اخره اقول نص الشيخ
ابو الحسن الاشعري في بعض مصنفاته على ان العلوم كلها ضرورية وهو اختيار
الامام والجويني وقد نقل الجويني عليه في كتاب البرهان واحتج الامام على ذلك
بان العلوم اما ضرورية ابتداء كالعلم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من
الجزء والشيء الواحد في الزمان الواحد لا يحصل في حيزين وغيرها من العلوم الضرورية
التي انما تحصل للانسان بخلق الله تعالى في قلبه ابتداء من غير طلب وكسب و اما لازمة
عن الضروريات لزوما ضروريا اما انها لازمة عن الضروريات فلانها لو لم تكن
لازمة منها لكانت لازمة عن النظريات ولو كان كذلك يلزم اما الدور او التسلسل
المحالان لافضائهما الى امتناع حصول شيء من العلوم لنا واما ان لزومها عنها ضروري
فلانه لو لم يكن ضروريا لكان نظريا وحينئذ يكون لازما عن شيء اخر فينتقل الكلام الى
كيفية لزوم اللزوم عن ذلك الشيء ولا يتسلسل بل ينتهي الى لزوم ضروري فيكون اللزوم
ايضا ضروريا اما ابتداء او بواسطة والمدعى ليس الا ذلك فاذن العلوم باسرها

العلوم ضرورية

اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا ومعنا مقدمة صادقة وهي ان اللازم عن الضروري لزوما ضروريا ابتداء او بواسطة فهو ضروري فادن العلوم باسرها ضرورية وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان اللازم عن الضروري لزوما ضروريا ضروري لان المراد من كون اللزوم ضروريا هو انا متى تصورنا المقدمتين والنتيجة ونسبة النتيجة اليهما جزم العقل بلزوم النتيجة منهما والمراد من كون المقدمتين ضروريتين هو انا متى تصورنا طرفيهما ونسبة المحمول فيهما الى الموضوع جزم العقل بتلك النسبة ضرورة واذا كان كذلك فلعل كل احد لا يتصور طرفي كل واحدة من المقدمتين ونسبة المحمول فيهما الى الموضوع ولا يتصور المقدمتين والنتيجة ونسبة النتيجة اليهما لان ذلك انما يحصل باسباب مفارقة وتلك الاسباب قد تحصل وقد لا تحصل وقوله فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما يمكن ان يجعل دليلا على ان اللازم عن الضروري ضروري بان يقال لا شك ان اللازم عن العلوم الضرورية علم فان لم يكن ضروريا احتمل ان لا يكون والمحتمل للعدم لا يكون علما لان احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه يخرجه عن كونه علما ويمكن ان يجعل دليلا على ان اللزوم ضروري بان يقال لو لم يكن اللزوم ضروريا جاز ان يحصل وجاز ان لا يحصل وحينئذ يكون اللازم ايضا كذلك لان ضرورة اللازم مستلزمة لضرورة اللزوم واذا كان اللازم كذلك لم يكن الحاصل علما لان احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه يخرجه عن ان يكون علما ويمكن ان يجعل جوابا عن سوال مقدر فان للسايل ان يقول لو كانت العلوم باسرها ضرورية لما حصل التفاوت في الجلا والخفا بين العلوم الضرورية والنظرية والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا ان علمنا بما عندنا من القضايا الضرورية اجلى من علمنا بوحدة الصانع وحدوث العالم فيقال لا نسلم انتفا التالي فان العلوم النظرية اذا حصلت ان لم يبق معها احتمال النقيض لا تقبل التفاوت فلا فرق بينها وبين العلوم الضرورية وان بقي احتمال النقيض لا يكون الحاصل علما لان احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه مع العلم بالنقيض الاخر ممتنع الاجتماع جزما والظاهر ان مراد المصنف هو الاول لا غير • نقض

الفضلا لا خلاف في الحقيقة بين من يقول العلم ينقسم الى الضروري والنظري وبين من يقول العلوم كلها ضرورية لان القايل الاول يريد ان منها ما يحصل بالفكر والتامل في الادلة ومنها ما لا يحصل بذلك بل يخلق الله تعالى ابتدا وهو العلوم الضرورية ويسلم انها اذا حصلت لا تفاوت بين القسمين في الجلا والخفا والقايل الثاني يريد انها اذا حصلت لا تفاوت بينها البتة ويسلم ان منها ما حصوله بالفكر ومنها ما لا يحتاج حصوله الى ذلك وقال الفضلا ان العلوم النظرية افضل لتعلق الثواب وورود التكليف بها وايجابها التميز عن العوام والتعظيم والوقوف على حقيقات الحقايق وحصول الاستعدادات التامة واقتران الاجتهاد بها في الجملة التي هو سبب الحسنات الكثيرة ولا كذلك العلوم الضرورية **قال** تنبيه اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل كسبيا وبالفرع ضروريا الى اخره **اقول** انا اذا استفدنا علما من علم اخر فالعلم المستفاد منه يسمى اصلا والمستفاد فرعا اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز ان يكون العلم المستفاد منه كسبيا والعلم المستفاد ضروريا لان العلم الكسبي يجوز ان يتطرق اليه الشك وعند ذلك ان تطرق الشك الى الفرع صار الضروري غير ضروري وانه محال وان لم يتطرق الشك اليه لم يكن مستفادا منه فلا يكون الفرع فرعا هذا خلف ولقايل ان يقول لا نسلم جواز تطرق الشك الى كل كسبي سلمناه لكن لا نسلم ان الشك ان لم يتطرق الى الفرع بتقدير تطرقه الى الاصل لم يكن مستفادا منه لجواز استفادته منه ابتداء وتعليل بقايه ضروريا بعلة غير زايلة حينئذ اللهم الا ان يفسر الكسبي بما يجوز تطرق الشك اليه وحينئذ يسقط المنع الاول دون الثاني واعلم ان الاحتمالات لا تزيد على اربعة وهو اما ان يكون الاصل والفرع ضروريين او كسبيين او الاصل ضروريا والفرع كسبيا او بالعكس والاول محال الا على قول من يقول العلوم كلها ضرورية والثاني والثالث لا شك في وقوعهما والرابع ما ابطلناه **قال** اختلفوا في ان اعتقاد الضدين هل يمتنع اجتماعهما لتنافيهما او لامر يرجع الى التضاد **اقول** لا شك في امتناع اعتقاد الضدين مثل اعتقاد حركة الجسم المعين واعتقاد سكونه في الزمان الواحد واعتقاد كون الجسم المعين في الزمان الواحد اسود وابيض معا انما

اجماع م

الخلاف فى ان هذا الامتناع لذاتيهما كما فى الحركة مع السكون فانه يمتنع اجتماعهما معا فى المحل الواحد فى الآن الواحد لذاتيهما او للصارف كالاكل مع عدم الحاجة اليه فانه يمتنع اجتماعهما لكن لا لذاتيهما بل للصارف فمن الاصحاب من قال امتناع الاجتماع للصارف لان من اعتقد حدوث العالم صرفه ذلك عن اعتقاد قدمه وعلى العكس لكن الامام قال الاقرب ان المنافاة بينهما ذاتية واحتج عليه بان الجزم بوقوع الحدوث مشروط بعدم احتمال نقيض الحدوث الذى هو القدم لانه مع احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه امتنع الجزم وما كان مشروطا بشئ امتنع تحققه بدونه فاذن الجزم بالحدوث لا يتحقق الا عند انتفاء احتمال نقيضه فمتى تحقق الجزم بالحدوث كان احتمال النقيض منتفيا فلو اعتقد مع ذلك القدم يلزم اجتماع النقيضين او تحقق المشروط بدون الشرط وكلاهما محالان فاذن المنافاة بينهما ذاتية وانت لا يخفى عليك ان هذا لا ينتج المدعى بل اللازم منه امتناع اجتماع الاعتقادين وذلك مما لا نزاع فيه فالاولى ان يقال لا شك ان امتناع الاجتماع بينهما لذاتيهما سواء اعتقدنا حدوث العالم بمعنى انا اعتقدنا ان له اولا فلو اعتقدنا مع ذلك انه قديم لاعتقدنا ان لا اول له ولا شك ان الاولية واللااولية متنافيان لذاتيهما لا يقال النزاع ما وقع فيه وانما النزاع فى ان اعتقاد الحدوث واعتقاد القدم متنافيان لذاتيهما ام لا لانا نقول لا شك ان اعتقاد الحدوث يستلزم اعتقاد الاولية واعتقاد القدم اعتقاد اللااولية وكل منهما يستلزم امرا منافيا لما يستلزمه الآخر لذاته فتكون المنافاة بينهما ذاتية ولقائل ان يقول هذا ايضا لا يدل على ان المنافاة بينهما ذاتية بل على عدم اجتماعهما لاستلزامهما المتنافيين بالذات قال منهم من قال المعدوم غير معلوم الى آخره اقول نقل عن الاستاد ابى اسحق الاسفراينى ان المعدوم غير معلوم وذهب المعتزلة واكثر اصحابنا الى انه معلوم واحتج الاستاد بما ذكره الامام وهو ان المعدوم لو كان معلوما لكان متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود ينتج لو كان المعدوم معلوما لكان موجودا ونعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يكن المعدوم موجودا لم يكن معلوما لكن المعدوم ليس بموجود فلا يكون معلوما وان شئت ركبت احد عكس النقيض واستثنيت نقيض التالى النتيجة .

يلزم نقيض المقدم الذى هو المطلوب وانت قد عرفت ضعف هذا فى اول الكتاب فلا نعيده مرة اخرى واحتج من قال انه معلوم بان المحكوم عليه فى قولكم المعدوم غير معلوم ان لم يكن معلوما استحال الحكم عليه باللامعلومية فيصدق نقيضه وهو عين المطلوب وان كان معلوما كان المعدوم معلوما وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان المحكوم عليه فيه ان لم يكن معلوما استحال الحكم عليه وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن معلوما بامر صادق عليه وليس كذلك فان المعدوم معلوم منه انه معدوم والمحكوم عليه يجب ان يكون معلوما اما بذاته او بامر صادق عليه وهو الذى يسميه المنطقيون العنوان ووصف الموضوع والنزاع فى ان الذات التى لها العدم هل هى معلومة لا وما ذكرتم لا يوجب ذلك قال ثم اجابوا عن كلام الاولين بان المعدوم فى الخارج ثابت فى الذهن اقول توجيهه ان يقال ان عنيتم بالموجود فى قولكم وكل متميز عن غيره فهو موجود ان عنيتم به الموجود فى الخارج فهو ممنوع وان عنيتم به الموجود فى الذهن او الموجود باحد الوجودين اعنى الخارجى والذهنى فمسلم لكن لم قلتم بان المعدوم ليس بموجود فى الذهن او ليس بموجود بشئ من الوجودين فان عندنا المعدوم ثابت فى الذهن قال قيل عليه بان الثابت فى الذهن اخص من الثابت الى آخره اقول توجيه هذا ان يقال المدعى ان ما لا يكون ثابتا لا فى الذهن ولا فى الخارج لا يكون معلوما لانه لو كان معلوما لكان متميزا وكل متميز فهو ثابت باحد الوجودين ينتج لو كان المعدوم معلوما لكان ثابتا باحد الوجودين لكنه غير ثابت بشئ من الوجودين لان الكلام فى ذلك فلا يكون معلوما وعلى هذا لا يرد ما ذكرتم لان الثابت فى الذهن اخص من مطلق الثابت بدليل انقسام الثابت اليه والى الثابت فى الخارج وقوله ولان الثبوت الذهنى مشكل الى آخره اشارة الى جواب آخر وتقريره ان يقال لو كان المعدوم ثابتا فى الذهن لكان شريك الله تعالى فى قولنا شريك الله تعالى معدوم ثابتا فى الذهن لكن ذلك محال لان شريك الله هو الذى يكون موصوفا بجميع الصفات الثابتة للاله لكن من جملة صفات الاله وجوب وجوده لذاته فالشريك اذن يجب وجوده لذاته والحاصل فى الذهن يستحيل ان يجب وجوده لذاته لافتقاره الى ما حصل فيه قال فان قلت الحاصل فى الذهن تصور الشريك .

عرض ص

لا نفس الشريك **اقول** توجيهه ان يقال لا نسلّم ان المعدوم لو كان ثابتا في
الذهن لكان شريك الله تعالى فيما ذكرتم من القضية ثابتا في الذهن بل يكون
الحاصل في الذهن تصوّر الشريك لا نفس الشريك وتصوّر الشريك لا يجب ان يكون
مساويا للاله في جميع الصفات الثابتة وضمير قوله في الجواب لكن البحث انما وقع
عن متعلق هذا التصور الى آخره ان يقال الدليل على ان الذات التي عرض لها العدم
استحال ان يكون ثابتة في الذهن لانه لو كان ثابتا في الذهن نفس الشريك في قولنا شريك
الله تعالى معدوم في الخارج وان لم يكن ثابتا بل كان نفيا محضا امتنع الحكم عليه بحكم ما لوجوب
امتياز المحكوم عليه عن غيره وامتناع الامتياز في العدم المحض والنفي الصرف وان
كان ثابتا فثبوته اما في الخارج او في الذهن والاول ظاهر الفساد وكذا الثاني
لما بيّناه والمراد بمتعلق هذا التصوّر نفس الشريك فذاته هذا ما امكنني من توجيهات
هذه الاسولة والاجوبة **قال** المشهور ان العقل الذي هو مناط التكليف
هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات الى آخره **اقول** اختلف الناس
في العقل فذهب قوم من قدماء الفلاسفة انه من العالم العلوي وهو مدبر لهذا العالم
وشابك الاشخاص المعونة بالفعل التي هي جزئيات كلي وشابكها ما دامت الابدان
معتدلة في الطبائع الاربعة فاذا خرجت عن الاعتدال فارقها العقل والحق
بعالمه وقال قوم انه جوهر بسيط او لطيف شابك للاجرام الكثيفة وقال قوم
انها قوة طبيعية يتوصل بها الى ادراك العلوم وقال المحاسبي من اصحابنا العقل
غريزة يتوصل بها الى المعرفة وقال ابو الحسن الاشعري لا فرق بين العلم والعقل
الا في العموم والخصوص والعلم اعمّ من العقل فالعقل ادنى علم مخصوص وقالت الخوارج
العاقل من عقل عن الله تعالى امره ونهيه وهو باطل لانعقاد الاجماع على ان امر الله
تعالى ونهيه لا يتوجّه الا على من سبق كمال عقله وايضا قد يتصور عاقل لم يبلغه دعوة
داع اليه وقال الحارث العقل هو العلم الصادر عن الشيخ الداعي الى الحسن
وقال بعض المعتزلة العقل ما يعلم به قبح القبيح وحسن الحسن وهو مبنيّ على مسألة الحسن
والقبح وسياتي الكلام فيها وقال قوم هو الذي به يمتاز الحسن من الشرير
وقال القاضي ابو بكر العقل هو الذي يرتبط به التكليف من قبيل العلوم وقسمه

بوجوب الواجبات كالعلم بان الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم والعلم بان الموجود اما
قديم او محدث والعلم باستحالة المستحيلات كالعلم باجتماع الضدين والنقيضين في
وقت واحد في محلّ واحد واحتج عليه بان العقل ليس نفيا محضا والا امتنع اتصاف بعض
الذوات به دون البعض فهو اذن موجود وليس بقديم لما بيّنا ان كلّ موجود سوى الله تعالى
فهو حادث وحينئذ اما ان يكون جوهرا او عرضا والاول محال لان العقل من الصفات
التي توجب للذات احكامها والجوهر ليس كذلك فتعيّن الثاني ولقائل ان يمنع كون
الجوهر ليس كذلك وحينئذ اما ان يكون من تلك العلوم او لا يكون والثاني محال والا لصحّ
انفكاك احدهما عن الآخر لكن ذلك محال لامتناع وجود عاقل لا يعلم شيئا وعالم
بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا فتعيّن الاول وحينئذ اما ان يكون علما بالمحسوسات
او لا يكون والاول باطل لان العلم بالمحسوسات حاصل للمجانين والبهائم مع انتفاء
العقل عنهم فهو اذن علم بالامور الكلية وليس ذلك من قبيل العلوم النظرية لان العلوم
النظرية مشروطة بالعقل لانه يمتنع حصولها الا بعد الفكر والتامل والفكر والتامّل
بدون العقل محال فلو كان العقل منها لزم اشتراط الشيء بنفسه وانه محال لوجوب
تقدّم الشرط على المشروط وامتناع تقدّم الشيء على نفسه فهو اذن عبارة عن علوم
كلية بديهية والضابط في تعيينه ان يقال كل علم يمتنع خلوّ العاقل منه ولا يشاركه
فيه غير العاقل فهو من العقل وكل علم يجوز اتصاف العاقل به لكنه غير متصف به بالفعل
او متصف به بالفعل لكن يجوز زواله فهو ليس من العقل وكذلك كل علم يمتنع خلوّ العاقل
منه لكن يشاركه فيه غير العاقل فهو ليس من العقل **قال** فلم قلتم لم يثبت
بان التغاير يستلزم جواز الانفكاك الى آخره **اقول** توجيهه ان يقال لم قلتم بان
العقل لو كان عرضا وليس من قبيل العلوم لجاز انفكاك احدهما عن الآخر فان كون
الشيئين متغايرين لا يستلزم جواز انفكاك احدهما عن الآخر فان الجوهر والعرض متلاز مان
وكذا العلّة والمعلول المساوي لها مثلا زمانا مع تغايرهما سلمنا صحة الملازمة
لكن لا نسلّم انتفاء التالي وهو امتناع الانفكاك فان العاقل قد يغفل عن العلم كما في النائم
فانه عاقل ولا يدرك شيئا واليقظان الذي لا يكون مستحضرا لشيء من وجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات فانه عاقل وليس بعالم العلم الذي فسّر العقل به

اجاب الاصحاب عن المنع الاخير بانا لا نسلم كون النايم واليقظان الذي هذا شانه
عاقلا وعندنا لا يجوز تكليفهما اصلا لانتفاء مناط التكليف في حقهما وقوله وعند ذلك
ظهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم عند سلامة الحواس اشارة الى مذهب المحاسبي
ومعناه انه لما بطل ما ذكره القاضي ابو بكر تبين ان العقل الذي هو مناط التكليف هو
العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات تعين ان يكون العقل صفة غريزية يخلقها
الله تعالى للعاقل ومن لوازمها هذه العلوم البديهية بشرط ان يكون الحواس سالمة وانت
تعلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ولا من عدم المدلول اعني الذي ذهب اليه
القاضي ابو بكر ان يكون الحق ما ذكره المحاسبي لاحتمال ان يكون الحق غيرهما **قال**
ومنها القدرة الى اخره **اقول** ومن جملة الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي القدرة
والناس اختلفوا في القدرة فقال بعض القدماء من الفلاسفة انها عبارة عن سلامة الاعضاء **القدرة**
وقال المتكلمون انها عبارة عن صفة وجودية مغايرة لسلامة الاعضاء قال الامام
اما ما ذكره الفلاسفة فهو معقول واما ما ذكره الاصحاب ففيه النزاع لاحتج
المتكلمون بانا ندرك بالضرورة تفرقة بين حركة المختار السليم الاعضاء اقبالا وادبارا وبين
حركة المرتعش السليم الاعضاء اقبالا وادبارا وليس ذلك لاختلاف الحركتين لانهما
قد يكونان من نوع واحد ولا لكون احد الشخصين سليم الاعضاء دون الاخر لانا قد
فرضنا هما سليمي الاعضاء ولا لشيء من الصفات التي يجوز استراكهما فيه فهو اذن
لصفة اخرى وجودية وراء سلامة الاعضاء وتلك الصفات ولا نعني بالقدرة سوى
تلك الصفة **قال** فيقال لهم متى يثبت هذا الاستطاعة قبل الاتصاف بالفعل او
حال الاتصاف بالفعل الى اخره **اقول** الامام ابطل قول المتكلمين من الاصحاب
بوجهين احدهما ان الانسان لو ثبت من الحركتين المذكورتين فاما ان يثبت قبل الفعل
حال الفعل او بعد الفعل والاقسام باسرها باطلة اما الحصر فظاهر واما بطلان
القسم الاول فلانه لا قدرة عندكم قبل الفعل فاستحال ان يحصل بواسطتها الامتنان
واما الثاني فلان المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار ايضا
لا يتمكن من تركها حال وجودها لان حالة الفعل لا بد من وجود الفعل فاستحال
ان يكون تلك الحالة طرفا للعدم لامتناع اجتماع الوجود والعدم في الحالة الواحدة

بالنسبة الى الفعل الواحد واذا لم يكن قادرا على الترك لا يكون له قدرة لان القادر
هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واما القسم الثالث فظاهر الفساد لامتناع القدرة
على المعدوم الوجه الثاني انه لو ثبت الامتياز بين الحركتين فاما ان ثبت حال
ما خلق الله تعالى الحركة او قبلها او بعدها لانحصار الاقسام في هذه الثلثة والاول
محال لان حصول الحركة حال ما خلق الله تعالى الحركة او قبلها او بعدها لانحصار الاقسام
في هذه الثلثة والاول محال لان حصول الحركة حال ما خلق الله تعالى ضروري وما كان
ضروريا استحال ان يكون مقدورا والثاني ايضا محال لان حصول الحركة قبل ان
خلقها الله تعالى محال لان الحركة عندكم مخلوقة وليس لقدرة العبد فيها اثر البتة واذا
استحال وجود الحركة استحال ان يكون مقدورة ومتمايزة عن غيرها والثالث ايضا
محال لان المعدوم استحال فيه الامتياز وقدرة العبد عليه ولقايل ان يقول
على الاول لم لا يجوز ان يحصل الامتياز حالة وجود الفعل قوله لان المختار لا قدرة
له على الترك في تلك الحالة قلنا ان عنيت به ان المختار ليس له قدرة على الترك بدلا عن
الفعل فهو ممنوع وان عنيت به انه لا قدرة له على الترك مع وجود الفعل فهو حق ولكن
لم قلت يلزم منه ان لا يكون قادرا لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
كل منهما بدلا عن الاخر لا انه يقدر على الجمع بينهما فان ذلك محال لا يتعلق به القدرة
وعلى الثاني لم لا يجوز ان يحصل الامتياز حال ما خلق الله تعالى الحركة قوله لان الحركة في
تلك الحالة ضرورية قلنا ان عنيت به الضرورة بشرط المحمول فهو حق اذ كل موجود لا
يخلو عن هذه الضرورة ولكن لم قلتم انها اذا كانت ضرورية على هذا التفسير لا يكون
مقدورة على ما ذكرنا من التفسير وان عنيت به ضرورة اخرى تنافي القدرة فهو ممنوع وما
الدليل عليه **قال** ويقال للمعتزلة متى يثبت هذا الامتياز الى اخره **اقول**
هذا سوال اخر على المعتزلة بناء على قواعدهم وتقريره انه قال لا بد من الداعي عندكم
في وجود الفعل وفسروا الداعي بالعلم او الظن او الوهم باشتمال الفعل على المصلحة
فنقول لو ثبت الامتياز فاما ان يثبت حال استواء الداعي الى الفعل والترك
او حال رجحان احدى الداعيين اعني داعيي الفعل والترك على الاخرى والاول
محال لان عند استواء الداعيين يمتنع الفعل عندكم وعند الامتناع لا يثبت المكنة

والقدرة والثاني ايضا محال لان عند حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح وعلى
هذا التقدير لا يثبت المكنة والقدرة لا على الفعل ولا على الترك اما على الفعل فلانه
واجب الوقوع واما على الترك فلانه ممتنع الوقوع ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور
لان المقدور هو الذي ان شاء القادر فعله وان شاء تركه وكل منهما منافي القدرة على
هذا التفسير اجابوا عنه بانا نختار القسم الاول قوله عند الاستواء يمتنع الفعل
قلنا لم قلتم بانه اذا كان ممتنعا في تلك الحالة لا يكون مقدورا بمعنى انه لو انضم اليه
رجحان الداعي لكان تلك القدرة موثرة في وجود الفعل وفيه نظر **قال** القدرة
مع الفعل خلافا للمعتزلة الى اخره **اقول** اتفقت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل
وانه يمتنع وجودها قبل الفعل وقالت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية انها قبل
الفعل ثم اختلفت المعتزلة في وجودها مع الفعل فقال طائفة يمتنع بقاؤها الى حال الفعل
وقال بعضهم يجوز ذلك واحتج الاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل فلا تخلو اما
ان تبقى الى حالة وجود الفعل بها او لا تبقى والاول محال لانها عرض فلو بقيت الى زمان
الفعل لزم بقاء العرض اكثر من زمان واحد وانه محال على ما سنبينه من بعد والثاني
ايضا محال لان الفعل حينئذ لا يكون واقعا بالقدرة لان حال وجود القدرة ليس الا
عدم الفعل والعدم المستمر استحال ان يكون مقدورا وحال وجود الفعل لا قدرة ولان
الفعل لو جاز ان يقع بالقدرة المعدومة لما امكننا الاستدلال بوجود العالم على وجود
الصانع لاحتمال ان يصدر هذا العالم حينئذ عن صانع معدوم وذلك يفضي الى جواز نفي
الصانع وذلك محال ولقائل ان يقول لا يلزم من عدم بقاء القدرة الى زمان الفعل ان
لا يكون الفعل واقعا بالقدرة لجواز ان يخلق الله تعالى قدرة اخرى بعد فناء الاولى يقع الفعل
بها لم قلتم بانه ليس كذلك اللهم الا ان يقال المدعى ان القدرة التي بها يقع الفعل استحال
تقدمها على الفعل وحينئذ يترك هذا القسم ويقول لم قلتم بانه لا يجوز بقاؤها الى حال
وقوع الفعل بها قوله لو كان كذلك لزم بقاء العرض زمانين وانه محال قلنا نعم ولا نسلم
استحالته **قال** احتجوا بان الكافر حال كونه مكلفا بالايمان الى اخره **اقول**
احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان الكافر حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن في حال الكفر
له قدرة على الايمان لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق وانه محال الثاني ان القول بوجود القدرة

حال الفعل يقول بوجود ما لا حاجة اليه والقول بوجود ما لا حاجة اليه باطل فالقول بوجود
القدرة حالة الفعل يكون باطلا اما المقدمة الاولى فلان القدرة انما يحتاج اليها
لاجل ان يدخل بها الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا
فلا حاجة الى القدرة واما المقدمة الثانية فظاهرة الثالث لو وجب ان يكون
القدرة مع الفعل يلزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى وكلاهما محال لان اما
الملازمة فلان قدرة الله تعالى اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت حادثة
فظاهر وان كانت قديمة والقدرة مع الفعل فيلزم من قدم القدرة قدم الفعل فيلزم
حينئذ قدم العالم اجاب الامام عن الاول بانا لا نسلم امتناع تكليف ما لا يطاق فانه
جائز عندنا اذ هو مذهب ابي الحسن الاشعري وجمهور اصحابنا ولئن سلمنا امتناعه
لكنه لازم من مذهبكم ايضا لان الكافر اما ان يكون مامورا بالايمان حالة القدرة او حالة
الفعل وايما كان يلزم منه تكليف ما لا يطاق اما اذا كان مامورا به حالة القدرة
فلان حالة وجود القدرة الفعل عندكم ممتنع فيكون صدور الايمان من الكافر في تلك
الحالة ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا فالامر به في تلك الحالة يكون تكليفا بما لا يطاق
واما اذا كان مامورا به حالة الفعل فلان مع وجود الفعل لا قدرة عليه لامتناع
تحصيل الحاصل فورود الامر بالايمان في تلك الحالة يكون ايضا تكليفا بما لا يطاق فعلم
ان تكليف ما لا يطاق لازم عليكم ايضا فكل ما هو جوابكم عنه فهو بعينه جوابنا **قال** تكليف صح
فان قلت انه في الحال مامور لا بان ياتي بالفعل في الحال بل بان ياتي به في ثاني الحال
اقول هذا اختيار القسم الاول قوله الفعل في تلك الحالة ممتنع قلنا نعم ولكن لم قلتم بان
التكليف به في تلك الحالة يكون تكليفا بما لا يطاق وانما يكون كذلك ان لو كان مامورا
في تلك الحالة بالفعل في تلك الحالة وليس كذلك بل هو مامور في حالة وجود القدرة بان
ياتي بالفعل في الزمان الثاني لا في ذلك الزمان وحينئذ لا يكون ذلك تكليفا بالمحال
الجواب عن وجهين احدهما ان يقول نحن نترك هذا ونقول لا نسلم ان الكافر لو كان
مامورا بالايمان حالة الكفر ولا يكون له قدرة عليه في تلك الحالة لزم تكليف ما لا
يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان حال كفره وعدم القدرة مامورا بان ياتي بالايمان
في تلك الحالة وليس كذلك بل هو مامور في تلك الحالة بان ياتي بالايمان في الزمان الثاني

وحينئذ لا يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب الثاني وهو الذي ذكره الامام وتقريره ان
يقال لو كان الكافر مأمورا بالايمان حال الكفر فلا يخلو اما ان يكون مأمورا بان يأتي به
في تلك الحالة او يكون مأمورا في تلك الحالة بان يأتي به في الزمان الثاني وكلاهما محال لان
اما الاول فلاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلان كون الفاعل فاعلا اما ان
يكون عبارة عن نفس صدور الفعل منه واما ان يكون عبارة عن امر آخر زائد عليه فان
كان الاول امتنع ان يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود واذا كان كذلك استحال
ان يقال انه مأمور بالفعل في الحال انه مأمور بالفعل فعلا لا يوجد منه الا في ثاني الحال وان
كان الثاني كانت الفاعلية حادثة وكل حادث لا بد له من فاعل فتلك الفاعلية تفتقر الى
فاعل آخر والكلام في كيفية كونه فاعلا لها كالكلام في الاول فيلزم منه التسلسل وانه محال
وهذا فيه نظر لانهم ما قالوا انه مأمور بالفعل في الحال فعلا يوجد منه في ثاني الحال بل
قالوا انه في الحال مأمور بان يفعل في ثاني الحال فالذي لزم استحالته من التقدير الاول
هم لا يقولون به والذي يقولون به لا يلزم استحالته منه بل الاولى ان يقال في ابطال هذا القسم
انه لو كان مأمورا في الحال بان يأتي بالفعل في ثاني الحال وثاني الحال هو حال الوجود فيلزم ان
يكون مأمورا في الحال بان يأتي به حال وجوده وحال وجوده لا قدرة له عليه لكونه ايجادا
للموجود وتحصيلا للحاصل وانه محال والجواب عن الثاني ان يقول لا نسلم ان القدرة
انما يحتاج اليها لان يدخل بها الفعل من العدم الى الوجود بل كما يحتاج اليها لذلك يحتاج
اليها لبقائه واستمراره كالمعلول بالنسبة الى العلة والمشروط بالنسبة الى الشرط
فان الحاجة الى العلة والشرط كما هي لادخال المعلول والمشروط في الوجود فكذلك
لاستمرارهما وبقائهما وبالجملة فما ذكرتموه منقوض بهاتين الصورتين واما الجواب
عن الثالث فما ذكره الامام وهو قوله ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق قدرته
بها زمان حدوثها واما التعلقات السابقة فلا اثر لها البتة في الظاهر غير وارد على
شيء مما ذكروه لكنا نوجهه ونقول المدعى ان القدرة المؤثرة في وجود الفعل يجب ان
تكون مقارنة للفعل واذا عرفت ذلك فنقول لا نسلم ان قدرة الله تعالى لو كانت قديمة
لزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو كانت قدرة الله تعالى مع الفعل وانما يكون مع
الفعل ان لو كانت مؤثرة في الفعل وهو ممنوع بل المؤثر في وجود افعال الله تعالى هو تعلق

قدرته بها زمان حدوثها او المجموع المركب من القدرة القديمة مع التعلق المتجدد زمان
الحدوث واما التعلقات السابقة وهي تعلق القدرة في الازل بتغير تلك الافعال فلا
تأثير لها البتة في وجود الحادث وبعض الفضلاء استصعب توجيه هذا الجواب لبعده
عن التوجيه جدا وذكره كما ذكره الامام بعينه وقوله وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد
لانها غير باقية اشارة منه الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا تقولون ان قدرة
العبد ايضا قبل الفعل والمؤثر في افعاله تعلق قدرته بها او المجموع المركب منها ومن التعلق
المتجدد زمان الحدوث فقال هذا غير ممكن في قدرة العبد لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين
فاستحال ان يقال انها تقدمت على الفعل قال القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة
الى اخره اقول القدرة الحادثة لا تتعلق بالضدين وعند المعتزلة تتعلق بالمتضادات
والمختلفات غير المتضادة وبعضهم منع من هذا الاخير واحتج الامام على ذلك بوجهين
احدهما ان القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن من الحركة مثلا غير مفهوم التمكن من
السكون فيكون القدرة على الحركة مغايرة للقدرة على السكون الثاني ان نسبة القدرة
الى الطرفين اي الضدين اما ان يكون على السوية او لا يكون فان كان الاول استحال ان
يكون مصدرا لاحدهما الا عند انضمام مرجح اليها فيكون مصدرا الا وحينئذ المجموع المركب
من القدرة وذلك المرجح فلا يكون القدرة وحدها مصدرا لشيء منهما فضلا عن ان يكون مصدرا
لكليهما وان كان الثاني فلم تكن القدرة قدرة الا على الراجح واما على المرجوح فمحال لكونه
ممتنع الوقوع وامتناع تعلق القدرة بالممتنعات ولقائل ان يقول على الاول بانا لا نسلم ان
القدرة عبارة عن التمكن بل هي عبارة عن صفة يلزمها التمكن ولئن سلمنا لكنا نقول
ما معنى قولك ان مفهوم التمكن من الحركة غير مفهوم التمكن من السكون ان عنيت به ان مفهوم القدرة على
الحركة من حيث انها قدرة على الحركة مغاير لمفهوم القدرة على السكون من حيث انها قدرة
على السكون فهو مسلم ولا نزاع فيه وان عنيت به ان القدرة المنسوبة الى الحركة بدون
اخذ النسبة معها مغايرة للقدرة المنسوبة الى السكون بدون اخذ النسبة معها فهو ممنوع وما
الدليل عليه فان النزاع ما وقع الا في هذا وعلى الثاني بانا لا نسلم ان الواقع لو كان
هو القسم الاول لا تصير القدرة مصدرا الا عند مرجح فان القادر المختار يمكنه ترجيح
احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح ولئن سلمنا لكن لم قلتم بان القدرة اذا لم تؤثر الا عند

انضمام المرجح اليها لا يكون القدرة مؤثرة على الضدين بمعنى انها صفة صالحة لان يتعلق بكل واحد من الضدين عند انضمام المرجح اليها وما ذكرتموه لا يبطل ذلك ولئن سلمنا لكن لم قلتم بانها اذا لم تكن على التسوية لا يكون القدرة مؤثرة على المرجوح بمعنى انه لو فرض انضمام المرجح اليها بالنسبة الى ما كان مرجوحا يكون مؤثرة فيه واعلم ان هذه المسئلة فرع المسئلة المتقدمة ولا يمكن تصحيحها الا بها وحينئذ نقول اذا كانت القدرة الحادثة او المؤثرة في الفعل مع المقدور استحال تعلقها بالضدين والا لزم وجود الضدين وانه محال وفيه نظر لان ذلك انما يلزم ان لو كان زمان تعلقها باحد الضدين عين زمان تعلقها بالضد الاخر اما اذا كان التعلقان في زمانين مختلفين فلا والنزاع فيه

ما لعين المصالح

العجز

قال العجز عند اصحابنا صفة وجودية وهو مشكل لعدم الدليل اقول اختلف الناس في ان العجز هل هو صفة وجودية ام لا فذهب المتكلمون الى انها صفة وجودية والتقابل بينها وبين القدرة هو تقابل الضدين وذهبت الفلاسفة الى انها عبارة عن عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا والتقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة والامام توقف في ذلك لعدم الظفر بدليل يدل على شيء منهما واحتج المتكلمون بان كل واحد من القدرة والعجز اما ان يكون وجوديا واما ان يكون كل منهما عدميا واما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا والثاني محال لما بينا ان القدرة صفة وجودية والثالث ايضا محال لانه ليس جعل احدهما عبارة عن عدم الاخر اولى من العكس ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الاول وهو المطلوب قال الامام لا نسلم انه ليس جعل احدهما عبارة عن عدم الاخر اولى من العكس بان نجعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من جعل القدرة عبارة عن عدم العجز لان الدليل دل على ان القدرة صفة وجودية ولم يدل دليل على ان العجز كذلك نعم لولا قيام الدليل على كون القدرة صفة وجودية لكان الامر كما قلتموه واحتج بعضهم على ان العجز صفة وجودية لانا نجد من انفسنا كوننا عاجزين وجدانا ضروريا فهذا المحسوس ليس هو امرا عدميا لان العدم لا يحس به فهو اذن امر وجودي وليس عبارة عن انفسنا والا لكان ادراكنا لانفسنا حال كوننا قادرين ادراكا للعجز فهو اذن امر زايد وجودي وهو المطلوب قال ومنها الارادة والكراهة الى اخره اقول ومن الاعراض التي لا تتصف بها غير الحي الارادة والكراهة

الارادة

واختلف الناس في الارادة والكراهة فمنهم من زعم ان الارادة في حق الله تعالى عبارة عن علمه باشتمال الفعل على المصالح والكراهة عن علمه باشتماله على المفاسد وفي حقنا الارادة عبارة عن العلم او الاعتقاد او الظن بان لنا في المراد مصلحة والكراهة عن العلم او الاعتقاد

او الظن بان لنا في المكروه مفسدة قال الامام هذا باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا ميلا مرتبا على العلم بان لنا في المراد مصلحة وكراهة مرتبة على العلم بان لنا في المكروه مفسدة والمرتب على الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء فاذن الارادة والكراهة امران مغايران للعلم والاعتقاد والظن وهو المطلوب والشهوة غير الارادة لان الانسان يريد شرب الدواء المر البشع ولا يشتهيه

قال منهم من قال ارادة الشيء كراهة ضده الى اخره اقول قال اصحابنا الكراهة في ضمن الارادة ولا تتم الارادة بدونها فاذا تعلقت الارادة بشيء كان في ضمنها كراهة ضده ثم اختلفوا في ان ارادة الشيء هل هي كراهة لضده قال اكثر اصحابنا نعم وقال بعضهم لا واحتج الاولون بان الارادة الجازمة من ضروراتها المنع من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد فتكون ارادة الشيء هي الكراهة لضده وانت تعلم ان هذا لا يدل على ان ارادة الشيء كراهة ضده بل على ان كراهة ضده من لوازم ارادته واحتج المانعون بانا قد نريد الشيء مع الغفلة عن ضده والغافل عن الشيء يستحيل كونه كارها له والاولون منعوا المقدمة الاولى

العزم

قال العزم عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد التردد فيه اقول العزم نوع من الارادة لان الارادة قد تكون من غير سبق تردد وقد تكون مع سبق التردد فيه فالعزم ارادة جازمة تحصل بعد ان كان مترددا فيه اعني في الشيء الذي يريده او يريد ان يفعله واما المحبة فاختلف اصحابنا فيها فمنهم من جعلها عبارة عن الارادة لكنها من الله تعالى في حق العبد ارادة الثواب ومن العبد في حق الله تعالى ارادة الطاعة ومنهم من قال المحبة بمعنى المدح فيرجع الى الخبر وهي من صفات الكلام وهو باطل اذ قد يصح ان يحبه ولا يخبر به ولا يمدح محبوبه وقيل محبة الله تعالى لعباده ثوابه ومن العباد ما وقع عليه فيرجع اما الى الفعل او الى الكلام ومحبة العبد لله تعالى عبارة عن استغراق فكره في جلاله عشقه وشوقه الى الله بحيث لا يشغله شيء عن ذكره واما الرضا فاختلفوا فيه فقال عبد الله انه يرجع الى العلم وهو صفة من صفات العلم وهو العلم بان العبد من اهل الثواب والكرامة وقال بعض اصحابنا انه من صفات الفعل لانه عبارة عن انعام مخصوص وقال شيخنا ابو الحسن الاشعري الرضا يرجع الى الارادة وهو ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التابيد وقال بعض اصحابنا الرضا عبارة عن ترك الاعتراض واما الرحمة فقالت المعتزلة انها من صفات الفعل وهي النعمة وقال ابو الحسن الاشعري انها من صفات الذات وهي ارادة الانعام واما الولاية والعداوة فيرجعان عند الشيخ ابي الحسن الاشعري الى الارادة فولاية المؤمنين ارادة اكرامهم وتوفيقهم .

وارادة الكافر ارادة تعذيبه وطرده وتبعيده واما السخط فقال اكثر اصحابنا هو العقوبة والتعذيب وقال القلانسي لا ادري اهو من صفات الفعل ام من صفات الذات واما الاختيار فهو عبارة عن الارادة عند ابي الحسن الاشعري وقال القلانسي هو من صفات الفعل بمعنى قولنا اختاره الله اي فعل به خيرا قال المنافاة بين ارادتي الضدين ذاتية او للصارف فيه ما تقدم في باب الاعتقادات اقول لا شك ان من اراد الحركة من جسم معين في زمان معين لا يتصور منه ارادة السكون من ذلك الجسم في ذلك الزمان والعلم به ضروري لكن المتكلمين اختلفوا في ان المنافاة بين ما بين الارادتين هل هي من المنافاة الذاتية او لامر اخر غير ذاتيهما يوجب امتناع اجتماعهما وبالنظر الى ذاتيهما يجوز اجتماعهما فقال قوم المنافاة ذاتية لان ارادة الحركة مثلا من لوازمها ايثار صدور الحركة وترجيحها على ضدها وارادة ضدها ترجيح ضدها ولا شك ان كون الشيء راجحا وغير راجح متنافيان ذاتية وقال قوم المنافاة بينهما لصارف يصرف المريد الصادر عن ارادة الضد الاخر لان ارادة الحركة انما لا تجتمع مع ارادة السكون لان علمه بان ارادة السكون تخل بمراده الاول يصرفه عن ارادة السكون قال الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله تعالى اقول ارادة العبد يمتنع ان تكون قديمة لكونها صفة للمحدث وامتناع قدم الصفة وحدوث الموصوف فهي اذن حادثة وحينئذ فالعبد لها تحسبها اما ان تكون مقدورة ومخلوقة لله تعالى او للعبد او لا لله تعالى ولا للعبد والثالث محال لاستحالة وجود الحادث من غير محدث واذا بطل هذا القسم تعين احد القسمين الاولين وايما كان يلزم ان يكون الكل بقضاء الله تعالى وقدره اما اذا كان الواقع هو القسم الاول فظاهر واما اذا كان الواقع هو القسم الثاني فلان تلك الارادة لا بد ان تكون واقعة بارادة اخرى والكلام فيها كما في الاولى ولا يلزم التسلسل لاستحالته بل تنتهي الى ارادة يخلقها الله وذلك يقتضي الاعتراف باسناد جميع الممكنات الى قضاء الله تعالى وقدره وهو المطلوب

كلام النفس

قال ومنها كلام النفس ولم يقل به احد الا اصحابنا الى اخره اقول اعلم ان الكلام عند اصحابنا امر مغاير للحروف والاصوات بل هو معنى قائم بالنفس مغاير للحروف والاصوات ويسمونه كلام النفس واما المعتزلة فلا كلام عندهم سوى العبارات والحروف والاصوات وابن ابي هاشم كلام النفس وسماه الخواطر وقال ذو الخاطر يسمعه ويجيبه ويدركه بحاسة السمع

وقال الحكماء الاصوات المتقطعة على مخارج الحروف ليست كلاما بل الكلام الحروف المقارنة للاصوات وهي ليست باصوات ولكنها تسمع اذا سمعت الاصوات واحتج اصحابنا بانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا اقتضاء الطاعة من عبيدنا اذا امرناهم بشيء او نهيناهم عن شيء وليس ذلك هو العبارات والحروف لوجوه الاول ان العبارات والحروف قد تختلف باختلاف اللغات والمعنى الذي نجده من انفسنا لا يختلف باختلاف اللغات فذلك المعنى ليس هو نفس العبارات والحروف الثاني ان العبارات والحروف ادلة على ذلك الاقتضاء القائم بالنفس والدليل مغاير للمدلول الثالث ان الاقتضاء سابق على العبارات والحروف والسابق على الشيء لا يكون عين المسبوق لامتناع كون الشيء سابقا على نفسه وليس هو ايضا محل الحروف والعبارات لان محلها مع اللغات وتغير بتغيرها والاقتضاء الذي نجده من انفسنا سابق على محل الحروف والعبارات ولا يتغير بتغيرها وذلك يدل على مغايرتها لمحل الحروف والعبارات وليس ايضا هو الارادة كما ذهب اليه المعتزلة اذ قالوا انه راجع الى ارادة الامتثال لان الله تعالى قد يامر بما لا يريد فانه امر ابا جهل بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن والايمان منه مع علمه تعالى بعدم الايمان منه محال وارادة المحال لا يتصور من العالم بكونه محالا والعلم به ضروري وكذلك يريد ما لا يامر به كارادة خلق الاجسام والاشياء المباحة بالاتفاق وظاهر انه ليس من قبيل الاعتقادات لان الاعتقاد اما علم او ظن او جهل والاقتضاء الذي يجده العاقل من نفسه يقطع بانه ليس شيئا من ذلك وظاهر ايضا انه مغاير للقدرة والحياة لتحققهما بدونه فهو اذن امر مغاير لهذه الامور وهو المطلوب قال ومنها اللذة والالم الى اخره اقول ومن الاعراض المذكورة اللذة والالم اما الالم فقد اتفق العقلاء على انه امر وجودي لانه محسوس ولا شيء من العدم الصرف والنفي المحض كذلك واما اللذة فقال محمد بن زكريا الرازي انها امر عدمي لانها عبارة عن الخلاص عن الالم والامام ابطله بان الانسان قد يتلذذ بالنظر الى صورة حسنة ما كان عالما بوجودها حتى يقال انه بالنظر اليها يدفع ضرر الاشتياق واذن يتحقق اللذة بدون الخلاص عن الالم اذ الخلاص عن الالم يستدعي وجود الالم ولان الانسان قد يتلذذ بادراك مسئلة علمية ومال عظيم ومنصب جليل من غير طلب وشوق منه الى شيء من ذلك حتى يقال انه بحصول هذه الامور يزيل الم الطلب والشوق قال

عند انجبر بمبادي بحان الاعم وكذلك يعني ان اللذة التي نتصور وبعد

اللذة والالم

وزعم ابن سينا ان اللذة ادراك الموافق الى اخره اقول ذكر ابن سينا في بعض كتبه ان اللذة
عبارة عن ادراك الملائم والملائم هو الكمال الخاص للشيء والالم عبارة عن ادراك المنافي
والمنافي هو الافة والشر وفسر اللذة في الشفا بادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم
بادراك المنافي من حيث هو مناف وهو يرد ما قاله الشيخ كلام المعتزلة فيهما لانهم قالوا ان
المدرك ان كان متعلق الشهوة كالحكة في حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق النفرة
كالحكة في حق السليم كان ادراكه الما قال الامام وبهذا الكلام لا يفيد القطع
بان اللذة ليس الا ادراك الملائم والالم ليس الا ادراك المنافي لانهم ان عنوا بهذا الكلام
تعريف ماهية اللذة والالم فهو باطل لان حقيقتهما معلومة بالضرورة ادنى اعرف عند العقل
من حقيقة الملائم والمنافي والامور المعلومة بالضرورة لا يحتاج الى تعريفها وتعريف الاعرف
بالاخفى غير جائز وان عنوا به ان اللذة والالم نفس ما ذكروه من الادراك فهو ضعيف غير
معلوم لانه من الجائز ان يكون الالم واللذة امرين مغايرين للادراك المذكور وان كنا
لا نجدان الا معه ثم الذي يدل على ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ان التجارب
الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه محسوس ولو كان ادراك الامر الغير الطبيعي
هو نفس الالم استحال ادراك سوء المزاج الرطب مع عدم الالم قال واتفق الفلاسفة
على ان تفرق الاتصال موجب للالم في الحي الى اخره اقول مذهب جالينوس وغيره من الفلاسفة
ان السبب القريب للالم هو تفرق الاتصال بشهادة الحس وسوء المزاج انما يولم لاستتباعه
تفرق الاتصال فالحار مولم لانه يفرق الاتصال والبارد مولم لانه يلزمه تفرق الاتصال لانه
لشدة تكثيفه وجمعه يلزمه ان ينجذب الاجزا الى حيث تكاثف عنده فيتفرق من جانب ما تجذب
والاسود في المبصرات مولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض في المذوقات
مولم لفرط تفريقه والعفص لشدة جمعه الفرين وكذلك في الشم والاصوات القوية والامام
ابطل ذلك بان قال ان تفرق الاتصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
وهذا المعنى امر عدمي والالم امر وجودي والامر العدمي يستحيل ان يكون سببا للامر
الوجودي ولان السكين الحاد ربما يقطع الاصبع ولا يحس بالالم الا بعد زمان فلو كان
تفرق الاتصال سببا قريبا للالم لما تخلف عنه الالم ولان الغذا انما يصير جزءا من المغتذي
بالفعل بان يفرق اتصال جوهر المغتذي ويتوسط فيما بينهما ويتشبه بهما فان الاعضاء
لا يتم

الا بالتفرق والاعتدا حاصل لجميع الاعضا فالتفرق حاصل في اكثر الاوقات لاكثر
الاعضاء انا لم نجد الالم فالتفرق اذا ليس مولما بالذات واذا ثبت هذا فنقول
الكيفيات الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدا عام الفيض
وانما يختلف الاعراض والصور في اجسام هذا العالم لاختلافها في الاستعدادات واذا
كان كذلك فنقول الجسم المركب انما اختص بكيفيته المخصوصة لان ذلك المزاج
افاده استعداد قبول تلك الكيفية عن واهب الصور دون ساير الكيفيات فما دام
ذلك المزاج بقي استحال زوال تلك الكيفية فيكون السبب القريب للذة والالم سوء
واستقامة المزاج فقط لا التفرق قال وزاد ابن سينا ثانيا وهو سوء
المزاج المختلف اقول قال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم لجميع الامراض وهو
اما تفرق الاتصال او سوء المزاج المختلف اما بالذات كالحار والبارد واما بالعرض
كاليابس فانه ربما صار سببا لتفرق الاتصال لشدة تقبيضه واما الرطب فلا يولم
البتة واحتج عليه بان الالم كما بينا عبارة عن ادراك المنافي والحر يكون منافيا
وكلما هو ادراك للمنافي يكون الما لكن سوء المزاج المختلف ادراك للمنافي فيكون الما
قال الامام والحجة ضعيفة لانا بينا ان المعنى المخصوص الذي نجده من انفسنا ونسميه
بالالم لم يثبت بالبرهان انه نفس ذلك الادراك او امر مغاير له مقارن اياه واذا كان
واذا كان كذلك كان حاصل ما ذكرتموه يرجع الى تسمية الادراك بالالم وذلك مما لا
نزاع فيه قال ومنها الادراكات وهي غير العلم الى اخره اقول الادراكات
في الناس خمسة انواع السمع والبصر والشم والذوق واللمس وزاد القاضي ابو بكر
منها اخر لانه قال ادراك الحي الالم واللذة في نفسه ضرب من الادراك خارج عن
هذه الخمسة وزايد على العلم باللذة والالم ثم اختلف اصحابنا وذهب الاكثرون الى ان
الادراكات امور زايدة على العلم لانا اذا ابصرنا شيئا ثم غاب عنا فانا ندرك تفرقة
بديهية بين الحالة التي ابصرناه وبين الحالة التي غاب عنا مع حصول العلم في الحالتين
والذي به التفرقة هو الادراك ثم اختلف المتكلمون في هذا الزايد فذهب اصحابنا الى
انه ادراك خلقه الله تعالى في الحاسة السليمة بمجرى العادة وقال الكعبي وابو الحسين
والفلاسفة انه عبارة عن تاثر الحاسة بصورة المحسوس واحتجوا عليه بان من نظر الى

روضة خضرا نظرا بالاستقصاء ثم التفت الى ثوب ابيض راه ممتزجا بالخضرة والسبب
فيه ان حاسة الناظر تاثرت بالخضرة وبقي اثرها الى وقت نظره في الثوب الابيض
فامتزج منهما لون وعندنا ان ذلك من الامور العادية الواقعة بقدرة الله تعالى لا ان
الحاسة تاثرت وحصل فيها شبح الخضرة قال الامام والمتكلمون يحتاجون الى
القدح في هذا الاحتمال ليمكنهم بيان انه سميع بصير واعلم ان المتكلمين لا يمكنهم بيان كون الله
تعالى سميعا بصيرا الا اذا بينوا ان الادراك امر وراء تاثر الحاسة بالمحسوس وغير
مشروط به لانه لو كان عبارة عنه او كان مشروطا به استحال كون الله تعالى سميعا بصيرا
لان التاثر من صفات الاجسام والله تعالى منزه عنها **قال** اختلفوا في الابصار

فمنهم من قال انه بخروج الشعاع عن العين وهو باطل لا اخره **اقول** اختلف الناس في
الابصار فقال بعضهم انه بخروج الشعاع عن العين واتصاله بالمرئي وبعضهم قال انه مشروط بان
يحدث من الضوء الذي في العين كيفية نورانية في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي
وحينئذ يكون الشعاع المتصل بالهوا المتصل بالمرئي سببا لحصول الابصار وقال بعضهم
انه عبارة عن حصول صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية وهو مذهب
اصحاب الانطباع من الحكما ثم هولاء اختلفوا فمنهم من قال المرئي لنا ليس الا الصورة
المنطبعة في الرطوبة الجليدية المنعكسة في الحس المشترك واما الشبح الخارجي فلا يدركه
البتة ومنهم من قال المدرك هو الشبح الخارجي والصورة المنطبعة شرط لادراكه وانما
عندنا فالابصار عبارة عن ادراك يخلقه الله تعالى في العين بمجرى العادة ويجوز ان يخلقه
الله تعالى في جارحة اخرى اذا عرفت هذا فاعلم ان الامام ابطل القول بالشعاع والانطباع
اما الشعاع فمن وجهين احدهما ان الابصار لو كان بخروج الشعاع من العين لوجب عند
هبوب الرياح ان لا نرى شيئا او نرى غير المقابل لان الرياح تشوش الاشعة وتقطعها
بحيث لا تتصل بشيء او يجعلها متصلة بالاشياء غير المقابلة وتصرفها عن الاشياء
المقابلة ولما كان التالي باطلا فالمقدم مثله فقوله ولامتنع ان نرى نصف السما
لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء اشارة الى الوجه الثاني وتقريره
ان يقال لو كان الابصار بخروج الشعاع من العين لامتنع ان نرى العظيم على عظمه
لان الشعاع الخارج استحال ان يكون عرضا لامتناع الانتقال على الاعراض فهو اذن

جسم وحينئذ اما ان يتصل بكل المرئي او لا يتصل بكله والاول محال لامتناع ان يخرج
من عين الانسان من الاجسام الشعاعية ما يتصل بمقدار نصف كرة العالم كما هو قول بعض
اصحاب الشعاع او هو في جميع الاجسام الواقعة من حدقتنا وبين نصف كرة العالم كما هو
قول البعض الاخر منهم ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وحينئذ وجب ان لا نرى منه
الا ما اتصل به الشعاع ولما كان التالي باطلا فكذا المقدم واحتج القائلون بالشعاع
بان احدنا اذا نظر الى ورقة راها كلها ولا يتبين له من جملة ما يمكنه ان يقرا الا الموضع
الذي يحدق نحوه ثم كذلك في كل حال يتقلب بصره من سطر الى سطر وما ذاك الا لان مسقط
سهم المخروط من الشعاع اصح ادراكا والامام اجاب عنه في الملخص بان قال لم لا يجوز
انه لا سبب لذلك الا ما ذكرتموه وما الدليل عليه واما الانطباع فابطله ايضا بوجهين
احدهما ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فلو كان الابصار بنفس
الانطباع او لاجل الانطباع استحال ان نبصر الا مقدار حدقة الناظر لامتناع انطباع
العظيم في الصغير كما نرى نصف كرة الفلك فبطل القول بالانطباع اجابوا عنه بانا لا
نسلم امتناع انطباع العظيم في الصغير فان الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول
الانقسام الى غير النهاية فلو امتنع انطباع العظيم في الصغير لامتنع قبول الصغير القسمة
قبل انقطاع قبول الكبير والتالي باطل وفيه نظر سلمناه لكن لا نسلم انا نرى اعظم من
مقدار حدقة الناظر ولم لا يجوز ان يقال ان الناظر لا يدرك من المنظور اليه الا جزءا
صغيرا مساويا لحدقة الناظر لكن لسرعة انتقاله من جزء الى جزء في زمان قصير يظن
انه راى الكل دفعة وتحوله ولما راينا القريب على قربه والبعيد على بعده اشارة الى
الوجه الثاني وتقريره ان يقال لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق
بين القريب والبعيد لان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين وذلك الشبح لا يختلف
حاله بان يرتسم من شيء بعيد او من شيء قريب كالجسمين اذا احضرا عند الرائي احدهما من
مكان بعيد والاخر من مكان قريب فالرائي من حيث الابصار لا يميز بينهما من جهة ان احدهما
من مكان بعيد والاخر من مكان قريب اجابوا عنه بان قالوا ان الشرطية ممنوعة وانما
تصدق ان لو لم ينطبع صورة المسافة الطويلة والقصيرة في الرائي لم قلتم بانه ليس كذلك
لا بد له من دليل **قال** وهذان الوجهان اعا ملزمان على قول من يقول المرئي هو

الصورة المنطبعة فقط الى آخره اقول القايلون بالانطباع فريقان الاول الذين قالوا متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي حاضرا ووقع عليه الضوء فانه يحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية بسبب واسباب الصور ويكون المدرك هو تلك الحقيقة المنطبعة في الحاسة دون ما في الخارج والفريق الثاني الذين قالوا انه يحدث في العين صورة صغيرة عند فتح الحاسة السليمة ويكون تلك الصورة شرطا في ادراك المرئي في الخارج اذا عرفت هذا فنقول الوجهان المذكوران انما يبطلان قول الفريق الاول واما قول الفريق الثاني فلا يرد عليهم شيء منهما اما الاول فلانهم لا يقولون بانطباع صورة مساوية للمرئي في العين واما الثاني فلانهم قالوا المدرك هو ما في الخارج فلا جرم يدرك القريب على قربه والبعيد على بعده لكن هذا الادراك مشروط بحصول صورة صغيرة في العين واحتج القايلون بالانطباع بوجهين احدهما انا نرى نصف كرة العالم في المراة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة فيها واذا جاز انطباع العظيم في الصغير هناك فليجز ههنا ايضا الثاني ان ما نتصوره جبلا من ياقوت وبحرا من زيبق والمتصور لا بد ان يكون موجودا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واذا جاز ذلك فليجز مثله ههنا اجاب الامام عنه بانا لا نسلم انطباع شيء في المراة ووجود شيء في الاذهان ونحن نقول بعد تسليم هذا ما ذكروه قياس والقياس لا يفيد الا الظن فضلا عن اليقين قال الابصار عند سلامة الحاسة وحصول المبصر وساير الشرايط المشهورة غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة الى آخره اقول زعمت المعتزلة والفلاسفة ان الحاسة متى كانت سليمة عن الآفات وكان المرئي حاضرا ولم يكن في غاية القرب ولا في غاية البعد ولا يكون صغيرا جدا ولا لطيفا وليس بين الرائي والمرئي حجاب وكان مقابلا للرائي او في حكم المقابل يجب حصول الرؤية وعندنا لا يجب ذلك عند حصول هذه الشرايط وهو منسوب الى الهذيل من المعتزلة واحتج الاصحاب عليه بوجهين الاول انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا واستحال ان نرى جميع اجزايه والا لرايناه كبيرا فاذن ذلك لانا نرى بعض اجزايه دون البعض مع ان تلك الشرايط حاصلة بالنسبة الى الاجزاء الغير المرئية حسب حصولها بالنسبة الى المرئية والفلاسفة والمعتزلة يمنعون استواء جملة الاجزاء بالنسبة الى الرائي في جميع الشرايط

ويقولون لم لا يجوز ان يكون الجزء الذي هو وسط المرئي يكون اقرب الى الرائي من الاجزاء التي هي على الاطراف ثم قالوا ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لا سبب سوى ما ذكرتموه اما على القول بالانطباع فلجواز ان يقال انه يرتسم فيما بين الناظر والمرئي مخروط متوهم راسه يلي الناظر وقاعدته تلي المرئي وكلما كان المرئي ابعد كانت تلك الزاوية اصغر وادق ومتى كانت اصغر كانت الصورة المنطبعة فيها اصغر واما على القول بالشعاع فلجواز ان يقال ان المرئي اذا كان بعيدا تفرقت الاشعة ولم يتصل بجميع اجزاء المرئي ولئن على القول الثاني لاصحاب الشعاع فلجواز ان اختلاط الاشعة بالهواء المتصل بين الرائي والمرئي الذي اضاء به شرط للابصار واذا احتمل ما ذكرناه فلما ذا يضاف الى ما ذكرتم دون ما ذكرنا لا بد له من دليل الوجه الثاني هو انا اذا راينا الجسم الكبير فقد راينا جميع اجزايه والا لما رايناه كبيرا فلا يخلو اما ان يتوقف رؤية كل واحد من الاجزاء على رؤيتنا الجزء الاخر او يتوقف رؤية بعض الاجزاء على رؤية البعض الآخر دون العكس او لا يتوقف رؤية شيء من الاجزاء على رؤية الجزء الآخر والاول محال لافضائه الى الدور والاحيان يعتصان رؤية جزء صغير لا يتوقف ايضا على رؤية غيره عند رؤيتنا الجسم الكبير ولو كان كذلك لوجب ان نرى الجزء الذي لا يتجزى عند انفراده وحصول جميع الشرايط وذلك محال وفيه نظر لانا لا نسلم جواز رؤية الجزء الذي لا يتجزى عند الانفراد على ذلك التقدير فانه لا يلزم من عدم توقف رؤيته على رؤية الجزء الآخر ان لا يكون رؤيته موقوفة على شيء فانه من الجايز ان يكون رؤية كل واحد من الاجزاء موقوفة على وجود ذات الجزء الآخر وعند الانفراد هذا الشرط منتف فلا يحصل الرؤية ولا نسلم ايضا حصول جملة الشرايط بالنسبة الى الجوهر الفرد عند انفراده فانه في غاية الصغر واللطافة ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع التالي فان الناس اختلفوا في امكان رؤيته منفردا قال احتجوا بانه لو لم يجب ذلك لجاز ان تكون بحضرتنا جبال وشموس لا نراها اقول هذا الشاك الحجة المخالفين وهم فريقان الاول الذين ادعوا فيه الضرورة وابو الحسين البصري منهم والفريق الثاني الذين زعموا ان هذه المسألة استدلالية وابن مثويه من المعتزلة منهم قالوا لو لم تجب الرؤية عند استجماع الشرايط لارتفعت الثقة بالمشاهدات لجواز

ان يكون حضرنا شموس واقمار واجسام عظيمة كالجبال واصوات هائلة ونحن لا
ندركها ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن المحسوسات ولتوجه السفسطة اجاب
الامام عنه بان ما ذكرتموه معارض بجميع العاديات وتوجيهه ان يقال لا نسلم انتفاء جواز
ذلك غاية ما في الباب انا نقطع بانه غير واقع لكن لا يلزم من القطع بعدم الوقوع عدم الجواز
كجميع الامور العادية فانا نعلم قطعا ان ما دجلة لم ينقلب دما ودهنا وانه ليس في السماء
شموس كل واحدة منها اعظم من هذه الشمس واني اذا خرجت من الدار لم ينقلب ما فيها من
الاواني اناسا فضلاء متبحرين في الحكمة والهندسة مع جواز كل ذلك اما للفاعل المختار
او للتشكل الغريب واما ما ذكره ابو الحسين البصري فغير مسموع لانه دعوى الضرورة في
محل النزاع **قال** اختلفوا في انه هل يعتبر في السمع وصول الهوا الحامل للصوت الى
الصماخ فعندنا انه غير واجب الى اخره **اقول** قالت الفلاسفة السماع لا يحصل الا عند
وصول الهوا الحامل للصوت المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ومصادمته
الجلدة الدفيفة الممدودة عليه ووافقهم النظام في ذلك وعندنا ان ذلك ليس بشرط
بل سواء كان يخلقه الله تعالى في المدرك من غير حاجة الى وصول ذلك الهواء الى الصماخ
واحتج الامام على فساد ما قالوه بوجهين الاول لو كان وصول الهوا المتموج الحامل
للصوت الى الصماخ شرطا في السماع لما سمعنا صوت من حال بيننا وبينه جدار صلب لان
ذلك الجدار ان لم يكن فيه شي من المسام فظاهر وان كان فيه مسام فلان الهوا المتموج الحامل
للصوت النافذ في تلك المسام يتشوش ولا يبقى اشكال تلك الحروف على الهيئة التي خرجت
من فم المتكلم ونظامها وترتيبها ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكروه قالت الفلاسفة
لم قلتم بان الجدار اذا كان فيه مسام لا يحصل السماع واما ما ذكرتموه من تشويش الهوا
بسبب النفوذ في تلك المسام فانما يوجب عدم السماع ان لو كان الحامل للصوت كل الهوا
من حيث هو كل وليس كذلك بل كما ان كل الهوا حامل فكذلك كل واحد من اجزائه حامل
فاي جزء وصل الى الصماخ حصل الشعور بالصوت فان قلت الحامل للصوت اما كل
الهوا فقط او هو وكل واحد من اجزائه ايضا فان كان الاول فعدم السماع ظاهر حينئذ
وان كان الثاني وجب ان نسمع الشي مرارا كثيرة لوصول كل واحد من تلك الاجزاء الى
الصماخ وايصاله السماع قلت لا نسلم لزوم وجوب السماع مرارا كثيرة على التقدير

السمع

الثاني وانما يلزم ذلك ان لو وصل واحد من تلك الاجزا المتكيفة بتلك الحروف الى الصماخ
وهو ممنوع بل الواصل الاول يمنع غيره من الوصول اليه لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من
دليل يعول عليه ولانه كان يجب ان لا يدرك جهات الصوت اشارة الى الوجه الثاني وتقريره
ان يقال لو كان وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ شرطا للسماع لما ادركنا جهات
الاصوات وقربها وبعدها لان الجهة والقرب والبعد لا يبقى لها اثر عند بلوغ الهوا الحامل
للصوت الى الصماخ كما في الملموس فانا لما لم نلمسه الا حال وصوله الينا لا ندرك جهته
وقربه وبعده البتة احتجت الفلاسفة بوجوه الاول ان وصول الهوا الحامل للصوت
الى الصماخ لو لم يكن شرطا لوجب ان يحصل السماع لمن سد تجويف اذنه ومن البين انه
ليس كذلك الثاني ان من راى انسانا يقرع بالمطرقة على السندان فان كان قريبا
ادرك الصوت والقرع معا وان كان بعيدا سمع الصوت بعد القرع وذلك لتوقف السماع
على وصول الهوا الى الصماخ الثالث من يجد انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه والاخر
على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين فلو لم يكن
وصول الهوا الى الصماخ شرطا في السماع لما اختص السماع بذلك الانسان الرابع لو
لم يكن وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ شرطا لحصول سماع كل صوت والتالي باطل
لان عند هبوب الرياح ربما يسمع الصوت القريب ولا يسمع البعيد لا لحوق تلك الاهوية
المتموجة الحاملة لذلك الصوت في شمالنا من جانب الى جانب بسبب هبوب الرياح **قال**
ادراك الشم قد يكون لتكيف الهواء المتصل بالخيشوم الى اخره **اقول** اختلف الناس في كيفية
تادي الروائح الى المشام فقال قوم ان الهواء المتوسط بين الشام والمشموم يتكيف بتلك
الكيفية ويوصلها الى القوة الشامة وقال اخرون ان ذلك بسبب انه يتحلل من الجسم
ذي الرائحة اجزاء لطيفة ويخالط الهوا المتوسط بين المشموم وبينه ويوصلها ذلك الهوا
الى القوة الشامة وقال المتكلمون ان الشم انما يحصل بتعلق القوة الشامة بالمشموم حيث
هو كتعلق العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور واما الفريق الثاني فقد احتجوا بوجهين
الاول ان الاجزاء لو لم يكن كما ذكرنا لما كانت الحرارة وما يهيج الروائح كالدلك والتبخير
مما يذكي الروائح ولما كان البرد يخفيها الثاني ان التفاح يذبل بكثرة الشم وذلك
يدل على تحلل اجزائه واما الفريق الاول فقد احتجوا على ذلك بان الشم اما ان يكون لما

الشم

ذكرناه اولما ذكره الفريق الثاني والثاني باطل والا لكانت الروائح التي تملا المحافل تنقص
من الجسم ذي الرائحة فتعين الاول وهو المطلوب وانت تعلم انه لا يلزم من ابطال ما ذهب اليه
الفريق الثاني تعين ما ذكروه لاحتمال ان يكون الحق غير ما ذهب كل واحد منهما اليه والامام
جعل ما ذكره المتكلمون اضعف الاحتمالات من غير الاشارة الى دليل يوجب ضعفه قال
انفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال على الاعراض لنا لغيره اقول اما المتكلمون
فقد احتجوا على اثبات هذا المطلوب بما ذكره الامام اولا وتقريره ان تقال كل منتقل متحيز
ولا شيء من العرض بمتحيز فلا شيء من المنتقل بعرض وعكسه المطلوب اما الصغرى فلان الانتقال
عبارة عن الحركة والحركة عن حصول المتحرك في حيز بعد ان كان في حيز اخر وهذا المعنى لا
يتحقق الا للمتحيز واما الكبرى فظاهرة ولان الانتقال امر جائز لا بد له من مخصص ومرجح
وليس هو ذات المنتقل والا لكان منتقلا دائما فهو اما الفاعل او معنى قايم به واياما كان
يلزم قيام المعنى بالمعنى لان الفاعل لا يكون اثره عين ذات المنتقل لاستحالة تحصيل الحاصل
فهو اذن معنى قايم به ولان الانتقال لو جاز على الاعراض لكانت باقية وبقا الاعراض محال
على ما سياتي واما الفلاسفة فقد احتجوا عليه بما ذكره الامام ثانيا وتقريره ان تقال
لو قدرنا العرض خاليا عن جميع الصفات غير اللازمة فلا يخلو اما ان يكون محتاجا الى
المحل او لا يكون محتاجا اليه والثاني محال والا لما عرض له الحلول في المحل لان الغني بذاته عن
الشيء لا يعرض له ما يوجب الحاجة اليه فتعين الاول وحينئذ لا يخلو اما ان يحتاج الى محل معين
او الى محل غير معين والثاني محال لان مقتضي الموجود في الخارج موجود في الخارج والمبهم وغير
المعين من حيث هو مبهم وغير معين غير موجود في الخارج ولما بطل هذا القسم تعين احتياجه
الى محل معين بخصوصيته اذن متعلقه بذلك المحل فاستحال مفارقته عنه وهو المطلوب اعترض
عليه الامام وقال لم لا يجوز ان لا يحتاج الى المحل لذاته ويعرض له الحاجة الى المحل
بسبب قوله لان الغني بذاته عن الشيء لا يعرض له ما يحوجه اليه قلنا لا نسلم غناه
عن المحل لذاته بل المفروض عدم احتياجه الى المحل لذاته ولا يلزم من ذلك عدم احتياجه
الى المحل فضلا عن غنائه عنه لذاته فيجوز ان يحتاج الى المحل بسبب منفصل سلمنا فساد
هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يحتاج الى محل غير معين قوله لان مقتضي الموجود في الخارج
موجود في الخارج اي امر معين قلنا لا نسلم بل هو منقوض بصور منها ان الجسم المعين .

مقتضاه الحصول في مكان غير معين ومنها المادة المعينة فان مقتضاها المقارنة بصورة
غير معينة ومنها النفس فانها محتاجة في الحدوث الى مادة غير معينة ولئن سلمنا احتياجه
الى محل معين لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المعين واحدا بالنوع لا بالشخص فالمحل المحتاج
اليه يكون واحدا بالنوع واحتاج الواحد بالشخص الى المحل الواحد بالنوع لا يوجب
تعين المحل الواحد بالشخص والامام ذكر في الملخص دليلا اخر على هذا المطلوب وهو ان
تشخص العرض المعين وتعينه ليس لماهيته والا لكان نوعه في شخصه ولا لامر حال فيه والا
لكان مكتفيا في وجوده بموضوعه وفي تشخصه بما حل فيه فيكون غنيا عن المحل فلا يحل فيه اصلا ولا
لما لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته اليه كنسبته الى غيره فلا يكون علة لتشخصه
وتعينه لكونه ترجيحا بلا مرجح فتشخصه وتعينه اذن بمحله فاستحال مفارقته عنه ثم قالوا
ولا ينتقض هذا الدليل بالجسم المعين بالنسبة الى الحيز والوضع المعينين لان تعينه وتشخصه
لتعين صورته المقتضية لمادته المتعينة بسبب تعين الصورة السابقة وعلى هذا الترتيب لا
الى اول وحينئذ جاز مفارقته عن الحيز والوضع المعينين ولا يتمشى ذلك في العرض المعين
اذ ليس له صورة وراء العرضية وقد بينا امتناع تعليل التعين بها ثم قالوا ولا بالمادة
المتعينة بالنسبة الى الصورة المتعينة لان تعين المادة بالصورة من حيث هي صورة وتعينها
بهذه الصورة ليس لاحتياجها في تعينها اليها بل لانه لما اتفق مقارنتها بها عرض لها
الحاجة في تعينها اليها واذا كان كذلك جاز مفارقتها عن الصورة المعينة ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى المحل المعين لكن
لما اتفق له حلول في المحل المعين عرض له الحاجة اليه في تعينه وتوجيه هذا السؤال على ما قاله
الامام في الكتاب ان يقال لم قلتم بان تشخصه اذا كان بالمحل وجب ان يكون بمحل معين ولم
لا يجوز ان يكون بالمحل من حيث هو محل وحصول تعينه بالمحل المعين ليس لانه يحتاج في تعينه
اليه بل لانه لما اتفق ان صار حالا فيه عرض له الحاجة اليه في التعين واجاب بعض الفضلا
عنه بما لفظه هذا ان مبدا وجود المادة ليس شيئا من هذه الصور بل العقل الفعال وهو
موجود متعين الوجود ومتشخص وهذه الصور شرائط في امكان تاثيره في استبقاء هذه
الهيولى ومن الجائز ان يكون المؤثر معينا ويكون تاثيره موقوفا على امور كثيرة بالعدد
وبوجه مشترك حتى ان اي واحد منها حصل كفى واما هنا فقد بينا ان سبب تعين العرض

هو محله المخصص لها للواحق الحر فممتنع ان يكون وحدانه نوعية فان الواحد النوعي
لا يتقرر في الخارج فاذن لا بد ان تكون علة معينة سببا معينا وانت لا يخفى عليك ان
هذه اعادة لما وقع السوال عليه وان مبدا المادة العقل الفعال او شيء من هذه الصور
لا تعلق له بهذا الكلام فلا يندفع به السوال المذكور ثم قالوا ولا ينتقض ايضا بالنفس
الناطقة بالنسبة الى البدن المعين لان النفس وان كانت محتاجة في حدوثها الى البدن
لكنها غنية في جوهرها عن جميع الابدان ولذلك لم ينطبع في شيء منها واما الاعراض فانها
كما وجدت احتاجت في وجودها الحادث الى المحال فيمتنع مفارقتها عنها والالزم عدمها
وهذا ايضا فيه نظر لانا لا نسلم احتياج العرض اذا وجد الى محل معين بل الى المحل من
حيث هو محل لجواز مفارقته عن المحل المعين لا يقال لو كان تشخص العرض بمحله تشخص
المحل ان كان بالحال فيه لزم الدور وان كان بمحل اخر لزم التسلسل لانا نقول المختار
هو الاول والدور غير لازم لانا لا نجعل تشخص كل واحد منها علة للتشخص الاخر بل نقول
ماهية كل واحد منها علة لتشخص الاخر قال اتفق المتكلمون على امتناع قيام
العرض بالعرض خلافا للفلاسفة ومعمر الى اخره اقول اما المتكلمون فقد احتجوا على ذلك
بانه لا بد للاعراض من محل جوهري فيكون كل واحد منها حاصلا في حيز الجوهر وتبعا له
وانما قلنا ذلك لان المعنى من قولنا ان ج مثلا حال في ب هو ان حصول ج في الحيز الذي
حصل فيه ب ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبعية لحصول ب فيه فاذا لم يكن لب
حصول في ذلك الحيز على سبيل الاستقلال لم يكن جعل احد الحصولين تبعا للاخر اولى من
العكس فاما ان يقوم كل واحد منهما بالاخر وهو محال او لا يقوم واحد منهما بالاخر بل
حصلا في ذلك الحيز تبعا لحصول ثالث فيه ثم ذلك الثالث ان كان عرضا عاد الكلام فيه
وان كان جوهرا فهو المطلوب قالت الفلاسفة انا لا نسلم ان الحلول عبارة عما ذكرتم
بل هو عبارة عن ان يختص شيء بشيء بحيث يصير احدهما منعوتا والاخر ناعتا وان لم يكن ماهية
ذلك الاختصاص معلومة وحينئذ يسمى الناعت حالا والمنعوت محلا وكيف فان للباري تعالى
نعوتا حقيقية كانت او اضافية مع امتناع ما ذكرتموه هناك ثم قالوا كل واحد من الاعراض
موصوف بالوحدة والوحدة عرض فيكون العرض قائما بالعرض ولان ههنا اعراضا يمتنع
نعت الجسم بها ويصح وصف العرض بها كالبطو والسرعة فانه يستحيل نعت الجسم بهما

قيام العرض بالعرض

فان الجسم الذي يكون في جسميته بطيا او سريعا غير معقول فهما اذن نعت وصف للحركة
واما معمر فقد احتج بما ذكره الامام وهو وجهان الاول ان السواد والبياض يتشاركان
في اللونية ويتخالفان في السوادية والبياضية وما به الاشتراك مغاير لما به
الاشتراك فاللونية صفة وجودية زائدة على السوادية والبياضية قائمة بهما ولا
شك ان الكل عرض فالعرض قائم بالعرض وهو المطلوب الثاني هو ان كون العرض حالا
في المحل ليس هو نفس العرض ولا نفس المحل لانه يصح تعقل كل منهما مع الذهول عن ذلك
الحلول وليس امرا عدميا لانه نقيض اللاحلول الذي هو عدمي لصدقه على المعدوم فهو اذن
صفة قائمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كما في الاول فههنا اعراض يقوم كل واحد منها
بالاخر على سبيل الترتيب لا الى نهاية وهو المطلوب اجاب المتكلمون عما احتج به الفلاسفة
بان قالوا لا نسلم كون الوحدة والبطو والسرعة صفات وجودية قائمة بالعرض اما
الوحدة فلانها لو كانت وجودية لكان لها وحدة اخرى ولزم التسلسل واما البطو والسرعة
فلان البطو عبارة عن تخلل السكنات والسرعة عن اتصال الحركة فيكون حاصل البطو ان
الجسم يسكن في بعض الاحيان ويتحرك في بعضها وحاصل السرعة ان الجسم لا يقف في حركته
فيكونان من صفات الجسم واجابوا عن الوجهين اللذين ذكرهما معمر بانا لا نسلم ان
اللونية والحالية امران وجوديان اما اللونية فانما يلزم ان يكون وجودية ان لو كان
اشتراك السواد والبياض فيها اشتراكا معنويا وهو ممنوع فان اطلاق اللون على
الالوان اشتراك لفظي محض وان سلمنا كونها وجودية لكن لا يجوز ان يكون صفة قائمة
بهما لانها لو كانت وجودية لكانت جنسا للالوان والجنس جزء من النوع والجزء متقدم
فلو كانت صفة قائمة بها لزم كون الشيء متقدما ومتاخرا معا وانه محال واما الحالية
فلانها لو كانت صفة وجودية لكانت حالة في محل وحلولها ايضا يكون زائدا عليها
والكلام فيه كما في الاول فيلزم دخول صفات لا نهاية لها في الوجود وانه محال
والى هذه الاجوبة اشار الامام بقوله والجواب عنها بمقدمات تقدم تقريرها
قال اتفقت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض الى اخره اقول ذهب جميع القدماء
من اصحابنا الى استحالة بقاء الاعراض وخالفهم الامام في ذلك وهو قول المعتزلة والفلاسفة
واحتج الاصحاب على ذلك بوجهين الاول ان البقاء صفة قائمة بذات الباقي فلو بقي

بقاء الاعراض

العرض كان له بقاء والبقاء عرض فحينئذ يلزم قيام العرض بالعرض وانه محال الوجه الثاني
ان نقول من لوازم بقاء العرض امتناع عدمه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان العرض لو بقي فعدمه لا يجوز ان يكون واجبا والا لزم انقلاب الشيء من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي وانه محال فهو اذن من الامور الجائزة وكل جائز لا بد له من علة فلعدمه
علة وتلك العلة اما ان يكون امرا وجوديا او امرا عدميا والاول محال لان ذلك الامر
الوجودي اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل لان الموجب هو الضد لكن طريان
الضد على المحل مشروطة بعدم الضد الاول عنه لامتناع اجتماع الضدين في محل واحد
في زمان واحد واذا كان كذلك امتنع تعليل عدم الضد الاول بطريان الضد الاخر
والا لزم الدور وانه محال والثاني وهو ان يكون الامر الوجودي مختارا وهو ايضا
باطل لان المعدم على سبيل الاختيار اما ان يصدر منه امر او لم يصدر فان صدر منه
امر فيكون مؤثرا في تحصيل امر وجودي فيكون ذلك ايجادا لا اعداما وحينئذ نقول
اما ان يكون بين العرض وبين الضد الصادر عن المعدم المختار منافاة او لا يكون فان كان الاول
كان حاصله راجعا الى ان الاعدام بالضد وقد ابطلناه وان كان الثاني لا يلزم منه
عدم العرض فلا يكون ذلك اعداما اصلا وان لم يصدر منه امر من الامور فهو محال ايضا
لان القادر المختار لا بد له من اثر واما الثاني وهو ان يكون تلك العلة امرا عدميا
فهو ايضا محال لانه حينئذ يكون عدمه لانتفاء شرط من شرايط وجوده لكن شرط العرض
الجوهر وهو باق لانا نفرض الكلام في كيفية عدمه بان نقول عدمه اما لامر موجود او معدوم
والاول محال لما مر وكذا الثاني لان عدمه حينئذ يكون لانتفاء شرط من شروطه وذلك
الشرط ان كان عرضا لزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء شرط
هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر اخر لا الى نهاية وانه محال قال
قيل على الاول لا نسلم ان البقاء عرض الى اخره اقول اعترضوا على الوجه الاول
بانا لا نسلم ان البقاء عرض ليلزم قيام العرض بالعرض ولئن سلمت لو لم يكن عرضا كان
جوهرا قايما بنفسه وانه محال قلت لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان موجودا وهو
ممنوع ولئن سلمنا كونه عرضا وانه قايم به ولكن لم قلتم بان قيام العرض بالعرض محال
وما ذكرتموه لبيانه قد بينا ضعفه وعلى الثاني بان قالوا لم لا يجوز ان يجب عدمه في زمان

معين وهذا كما قلتم ان العرض جايز الوجود في الزمان الاول لم قلتم انه ممتنع الوجود
في الزمان الثاني واذا جاز ذلك فيجوز ايضا ان يبقى ازمنة كثيرة ثم ينتهي الى زمان
معين يجب عدمه فيه فالحاصل ان الانقلاب ان كان محالا بطل ما ذهبتم اليه وان كان
جايزا بطل هذا الدليل وحينئذ يفنى لا لسبب ولئن سلمنا انه لا بد له من سبب لكن
لم لا يجوز ان يفنى لانتفاء شرطه ولا نسلم انحصار شرط العرض في الجوهر وهذا لان
الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم والروايح ومنها ما
لا يجوز فيها ذلك كالحركات والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ما لا يبقى
من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها يفنى الباقي لانتفاء شرطه قوله ولا
يبقى دفع هذا الاحتمال الا الاستقراء الذي لا يفيد الا الظن اشارة الى الجواب عن
سؤال مقدر وهو ان يقال الاعراض التي لا تبقى ليس الا الحركات والاصوات عندكم
فذلك مما لا يمكن ان يكون شرطا لبقاء ما يبقى من الاعراض فان الالوان باقية عندكم مع
عدم الحركات والاصوات فقال الامام لا نسلم انحصار ما لا يبقى في الحركات والاصوات
فلعل هنا اعراضا اخر لا تبقى وهي شرط لوجود ما يبقى فان قلتم انا بحثنا وسبرنا فلم نجد
من الاعراض ما لا يبقى الا الحركات والاصوات قلنا ذلك استقراء والاستقراء لا يفيد
الا الظن اجاب الاصحاب عن المنع الاول الوارد على الوجه الاول بان قالوا بقاء الباقي
امر جايز فلا بد له من مرجح وليس هو ذاته والا لاستحال عدمه بل امر اخر اما معنى قايم به
او موجود قايم بنفسه والاول يستلزم المطلوب وكذا الثاني لانه حينئذ ان لم يكن فيه
اثر لا يكون مؤثرا اصلا وان كان له فيه اثر فذلك الاثر لا يجوز ان يكون ذاته لامتناع
تحصيل الحاصل فهو اذن امر زايد على ذاته فالباقي اذن باق ببقاء زايد عليه فلو بقي
لزم قيام العرض بالعرض وهو المطلوب ولقايل ان يقول لا نسلم ان البقاء اذا كان
جايزا لا بد له من مرجح وانما يكون كذلك ان لو كان وجوديا وهو عين ما منعوه سلمناه
لكن لا نسلم ان المرجح لو كان قايما بنفسه وكان اثره سوى ذات العرض يلزم تحصيل الحاصل
وانما يكون كذلك ان لو كان نفس ذات العرض مستمرة الوجود وهو عندكم باطل قال
احتجوا على جواز بقائها بانها كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول فيكون كذلك في الثاني الى
اخره اقول احتج القائلون بجواز بقاء الاعراض بانها جايزة الوجود في الزمان

الاول فيكون جايز الوجود في جملة الازمنة اما المقدمة الاولى فلانها وجدت في الزمان الاول بعد عدمها فيكون باسبابها قابلة للوجود والعدم ولا معنى لكونها جايز الوجود في الزمان الاول سوى ذلك واما المقدمة الثانية فلان الامكان من لوازم ماهية الممكن اذ لو كان من عوارضها يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي اما الى الوجوب الذاتي او الى الامتناع الذاتي وذلك محال اذ لو جاز ذلك لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي فيجوز ان يقال ان العالم كان ممتنعا لذاته قبل وجوده ثم صار واجبا لذاته وعلى هذا التقدير يلزم جواز نفي الصانع تعالى وانه محال واذا كان الامكان من لوازم ماهيتها يكون ممكنة ابدا فيجوز وجودها في جميع الازمنة اجاب الاصحاب عنه بانه لا نزاع في جواز وجودها في جميع الازمنة وانما النزاع في استمرارها ودوام وجودها على معنى انها تكون موجودة في الزمان الثاني بعد سبق وجودها في الزمان الاول على وجه يتصل الوجود الاول بالثاني وما ذكرتموه لا ينتج ذلك ثم ما ذكرتم ينتقض بالحركات والاصوات فانه يمتنع بقاؤها بالاتفاق قال اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم فانه قال التاليف عرض واحد حال في محلين لا اكثر اقول زعم ابو هاشم ان التاليف عرض موجود قايم بجوهرين واستحال قيامه باكثر من جوهرين واما ما عداه من الاعراض فلا يجوز قيامه بمحلين واما قدماء الفلاسفة فقالوا الاضافات امور وجودية وهي ان كانت متماثلة الحقيقة كالجوار والاخوة جاز قيامها بمحلين فان الجوار قايم بالجارين والاخوة بالاخوين وان كانت مختلفة كالابوة والبنوة امتنع قيامها بمحلين فان الابوة قايمة بذات الاب والبنوة بذات الابن واما المحققون من الفلاسفة فقالوا ان كل واحد من الجارين والاخوين اضافة خاصة قايمة به غير ما قامت بالاخر اذا عرفت هذا فنقول احتج الامام في الملخص على امتناع ذلك بوجهين احدهما وهو انه لو قام العرض الواحد بمحلين فلا يخلو اما ان يقال انقسم العرض الى جزءين حتى وجد في احد المحلين احد الجزءين وفي المحل الاخر الجزء الاخر وذلك مما لا نزاع فيه او يقال العرض الواحد بعينه موجود في كلي المحلين وهو باطل لانا لو قدرنا ان يكون القايم بالمحلين عرضين لم يكن حال العرض في الاشتباه الا كحال هذا العرض الواحد القايم بالمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان عن الواحد عن الواحد وانه محال الوجه الثاني وهو الذي

ذكره في هذا الكتاب انه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل هو الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان فيجوز ان يحصل الجسم الواحد في مكانين معا وهو محال بالضرورة وقوله ولان ابا هاشم وافقنا على امتناع الحلول في الثلثة فصاعدا ما لفرق اشارة الى وجه اخر وهو ان يقال لو جاز في العقل حلول العرض الواحد في المحلين لجاز ايضا في الثلاثة والاربعة وان شيئا قلنا لو امتنع حلول العرض الواحد في الثلثة لامتنع حلوله ايضا في محلين ولا ندفع ذلك الا بيان الفرق بينهما وقوله واحالة صعوبة التفكك على الفاعل المختار اولى من التزام هذا المحال اشارة الى جواب الفرق الذي ذكره ابو هاشم بين جواز قيام التاليف بمحلين وبين امتناع قيامه باكثر منهما فان ابا هاشم قال انا نشاهد صعوبة التفكك بين اجزاء الجسم المولف ولا بد من ان يكون بينها رابطة بها يصعب انفكاك بعض الاجزاء عن الاخر وذلك هو التاليف والرابط الذي هو التاليف يكفي ان يربط بين جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث قام به وبما يجاوره تاليف اخر وهكذا في المرتبة الرابعة والخامسة فالحاصل ان صعوبة التفكك بين اجزاء الجسم اوجب القول بجواز قيام التاليف بمحلين دون قيامه بالثلثة فلهذا قلنا بالاول دون الثاني اجاب الامام عنه وقال لا نسلم ان صعوبة التفكك بين اجزاء الجسم بسبب التاليف ولم لا يجوز ان يكون ذلك بالفاعل المختار بل هذا اولى لان القول باضافة صعوبة التفكك الى التاليف يستلزم القول بالمحال وهو جواز قيام العرض الواحد بالمحلين واحتجت الفلاسفة على جواز قيام العرض الواحد بمحلين بوجهين الاول ان العدد عرض موجود قايم بامور كثيرة وهو يلزم لما ادعيناه اما انه عرض موجود فلتقومه بالوحدات التي هي امور وجودية لما مر وامتناع تقوم العدم بالامور الوجودية واما انه عارض لامور كثيرة فظاهر الثاني المضاف فان لا بد لهما من رابط يربط احدهما بالاخر وتلك الرابطة ان لم يقم بهما معا او كان القايم باحدهما غير القايم بالاخر كان كل واحد منهما منقطعا عن الاخر وهو محال وان قام رابطة واحدة بعينها بهما لزم قيام العرض الواحد بمحلين اجاب المتكلمون عن الاول بانا لا نسلم عروض العدد لامور كثيرة ولم لا يجوز ان يقال ان موضوعات الاعداد وحدة باعتبارها صارت موصوفة بتلك الصور العددية وعن الثاني ان المعتبر كون

تلك الرابطة واحدة بالنوع لا بالشخص واذا كان كذلك فنقول لا نسلم ان القايم باحد المضافين لو كان غير القايم بالاخر بالشخص كان احدهما منقطعا عن الاخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن القايم بهما واحدا بالنوع الذي هو المعتبر فالحاصل ان المضافة المشتركة بينهما هي المضافية المطلقة واما كون هذا مضافا الى ذلك فغير موجود في الاخر فان كونى قريبا لك امر مغاير لكونك قريبا لى فان الاضافة العارضة لاحد المضافين لو كانت بعينها عارضة للمضاف الاخر لكان الشخص الواحد ابا لنفسه واخا لنفسه وانه محال **قال** لا شك في تركب الاجسام المركبة عن الاجزا اما البسيط المحسوس فلا شك انه قابل للانقسام الى اخره **اقول** الجسم اما ان يكون مركبا او بسيطا اعني ما لا يكون جزؤه مساويا لكله في الاسم والحد واما ان يكون كذلك اما الاول فلا نزاع في تركبه من الاجزا والابعاض وتلك الاجزا اما مختلفة الصور مثل بدن الحيوان او متشابهة الصور كالسرير واما الثاني فكالما الواحد والهوا فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المقولة فيه ان يقال لا شك ان الجسم على هذا التفسير قابل للانقسامات فالانقسامات الممكنة اما ان يكون حاصلة بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فيحصل لنا من هذا التقسيم اربعة اقسام لا مزيد عليها الاول ان يقال ان الاجسام البسيطة مولفة من اجزا كل واحد منها لا يقبل التجزية اصلا وتلك الاجزا متناهية وهذا مذهب جمهور المتكلمين وزعموا ان تلك الاجزا لا تقبل الانقسام لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما للعجز عن تمييز طرف عن طرف ولا فرضا لاستلزامه خلاف المقدر والمفروض الثاني ان يقال الاجسام مولفة من اجزا موجودة بالفعل غير متناهية في العدد وهو قول النظام الثالث ان يقال الانقسامات الممكنة في الاجسام البسيطة غير حاصلة بالفعل وهي متناهية وهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني والامام جعله من الاقوال المردودة الرابع ان يقال الانقسامات الممكنة غير حاصلة بالفعل مع انها غير متناهية اي لا تنتهي الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلا للانقسام كما يقول في مقدورات الله تعالى ومعلوماته وهو مذهب الجمهور من الحكما فانهم قالوا الجسم البسيط في نفسه واحد كما هو عند الحس كذلك وليس فيه شي من المقاطع والمفاصل اصلا لكنه قابل للتقطيع والتكسير وكل ما كان بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الا بسبب والاسباب الموجبة للكسر والتقطيع واختلاف الاعراض لنا مضافة كاختلاف محاذاتين او مماستين او غرضنا فيه

بحث الجزء الذي لا يتجزى

كالجسم الموصوف بعضه بصفة السواد وبعضه بصفة البياض والتوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف من الجسم عن طرف اخر منه فالوا ومتى ارتفعت جملة هذه الاسباب ولم يوجد شي منها كان الجسم في نفسه شيئا واحدا كما هو عند الحس واخذ منهم انهم اتفقوا على ان القسمة الوهمية حاصلة ابدا اما الانفكاكية فقد اختلفوا فيها فزعم بعضهم ان الجسم ينتهي في انحلاله الى اجزا صلبة غير قابلة للتقطيع والتفكيك وهم اصحاب ديمقراطيس وهولا اختلفوا في شكل تلك الاجزا فزعم بعضهم انها مضلعة اذ لو كانت كرية لوقعت عند تماسها فيما بينها فرج خالية عن اصغرها وزعم بعضهم انها كرية اذ لو كانت مضلعة لكان جانب الزاوية منها اقل من جانب الضلع فيقبل التجزية الانفكاكية والمقدر خلافه ولان الكرية ابعد الاشكال عن قبول الافات ولان الطبيعة الواحدة لا تفعل افعالا مختلفة واما الباقون منهم فقالوا قبول الاجسام حاصل ابدا الا ان يمنع منه مانع كما في الافلاك **قال** لنا وجوه الى اخره **اقول** احتج الامام على مذهب المتكلمين بوجوه الاول ان النقطة موجودة وغير قابلة للقسمة ومتى كان كذلك لزم القول بالجوهر الفرد اما ان النقطة موجودة فبينه بوجهين الاول اتفاق الحكما عليه والثاني ان الخط يماس بالنقطة خطا اخر وما به يماس غيره لا بد ان يكون موجودا لامتناع حصول المماسة بالامر العدمي واما ان النقطة غير قابلة للقسمة فذكر لبيانه وجهين الاول اتفاق الكل عليه الثاني ان النقطة طرف الخط فيجب ان يكون غير منقسمة والا لكان طرف الخط احد قسميها فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف الثالث انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو لا بد من شي فلا شك انها ملاقية بموضع الملاقاة يجب ان يكون غير منقسم والا لكان مستقيما لانه منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فموضع الملاقاة اذن يكون مستقيما واذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت في موضع اخر فلو فذلك الموضع ايضا مستقيم فاذن تصير الكرة مضلعة فلا تكون الكرة الحقيقية كرة حقيقية هذا خلف وانما قلنا انه متى كان كذلك لزم القول بالجوهر الفرد لان النقطة ان كانت متحيزة فقد ثبت القول بالجوهر الفرد وان لم تكن متحيزة ولها محل لكونها عرضا ومحلها لا يجوز ان يكون منقسما والا لزم انقسامها بانقسام محلها وهو محال واذا لم يكن محلها منقسما ولا شك انه متحيز لزم القول بالجوهر الفرد ايضا ولقائل ان يقال لا نسلم انها ان لم تكن متحيزة يكون لها محل وانما يكون لها

محل ان لو كانت عرضا وهو غير معلوم اذ ليس كل ما ليس بمتحيز فهو عرض فان الواجب لذاته
والعقول المجردة والنفوس الفلكية والنفوس الناطقية ليس شيء منها متحيزا ولا عرضا لانا
نقول الدليل على انها اذا لم تكن متحيزة لا بد ان تكون حالة في المتحيز هو انها ذو وضع وتناولها
الاشارة وكل ما كان كذلك لا بد ان يكون متحيزا او حالا فيه لكنها ليست بمتحيزة لانا نتكلم
على هذا التقدير فهي اذن حالة في المتحيز فيكون لها محل اجاب الحكماء عنه بان قالوا لا نسلم
وجود النقطة واما الاجماع فممنوع وكذلك مماسة خط لخط اخر بها لان كون الخط موجودا
في الخارج غير معلوم ولئن سلمنا لكن لا نسلم انقسامها بانقسام محلها وانما يكون كذلك
ان لو كان حلولها في المحل على وجه السريان فيه وهو ممنوع قال الحركة لها وجود
في الحاضر الى اخره اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان يقال لو كانت الحركة
والزمان مركبين من امور كل واحد منها لا يقبل الانقسام لكان القول بالجوهر الفرد حقا
لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الشرطية ان القدر المقطوع من المسافة بالحركة التي لا
تتجزى في الان الذي هو غير منقسم يجب ان يكون غير منقسم والا لكانت الحركة الى نصفها
نصف الحركة الى كلها فتكون الحركة والزمان اللذان فرضا انهما غير منقسمين منقسمين هذا خلف
فاذن ذلك القدر من المسافة غير منقسم والذي يليه حاله كذلك وهلم جرا فاذن تلك
المسافة مركبة من امور كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا فصحت الشرطية واما حقية المقدم
فمن وجهين الاول لا شك في وجود الحركة اذ الحس شاهد بذلك وحينئذ ان لم يكن
لها في الحاضر وجود لم يكن منها ماض ولا مستقبل لان الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم
والمستقبل هو الذي سيتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن لها ماض ولا مستقبل
وذلك يستلزم نفي الحركة وهو محال فاذن للحركة حضور والحاضر منها لا يجوز ان
يكون منقسما على معنى انه يمكن ان يوجد ما هو اقصر منه والا لكان بعض اجزائه قبل
البعض فلا يكون كل الحاضر حاضرا هذا خلف فاذن ذلك الحاضر غير منقسم فاذا انعدم لا بد
ان يحصل جزء اخر من الحركة شانه ذلك فكانت الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد
منها غير منقسم الثاني ان الان عبارة عما ينفصل الماضي من الزمان عن المستقبل منه فلا
بد ان يكون منقسما والا لكان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا بين جميع
الماضي من الزمان والمستقبل منه ثم اذا انعدم كان عدمه تدريجيا وكذلك تجدد بذاته

فلعدمه بذاته وبذاته عدمه لا يجوز ان يكون مقارنا لوجوده لاستحالة الجمع بين الوجود
والعدم فاما ان يكون بين الان الذي هو بذاته عدمه والان الذي هو نهاية وجوده زمان
او لا يكون والاول محال والا لكان للان زمانا فتعين الثاني وحينئذ يلزم تتالي الانين
ثم الكلام في الان الثاني كالكلام في الان الاول فيلزم تتالي الانات فالزمان مركب
من اجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام وهو المطلوب اجاب الحكماء عنه بان قالوا لم
قلتم بان الحاضر من الحركة لو كان منقسما على ما ذكرتم من التفسير لكان بعض اجزائه قبل
البعض وانما يلزم ذلك ان لو حصل الانقسام بالفعل فان من الجائز ان يكون قابلا للقسمة
بالنظر الى ذاته ولا تقع القسمة بالفعل لمانع او نقول ان عنيتم بالانقسام الانقسام
بالفعل فنختار انه غير منقسم ولكن لا نسلم انه يلزم منه القول بالجوهر الفرد فانه لا يلزم
من عدم الانقسام بالفعل عدم الانقسام فيجوز ان يكون منقسما بالقوة وان عنيت به الانقسام
بالقوة فنختار انه منقسم ولا يلزم من انقسامه على هذا التفسير ان يكون بعض اجزائه قبل البعض
على ما مر واما الان فانما يصح تفسيره بما ذكرتم ان لو كان له وجود وانما يكون له
وجود ان لو امكن ان يكون للزمان حضور وهو ممنوع فان الحضور ان كان المراد به نفس
الزمان فاستحال ان يكون للزمان حضور والا لزم ان يكون للزمان زمان وان كان المراد
به شيئا اخر فنمنع لتنظر فيه ولقائل ان يقول المراد ان للزمان وجودا في الحال
ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الحاضر من الزمان لو انقسم لا يكون الحاضر حاضرا بل ينعدم
الزمان الحاضر الاول ويحصل زمان اخر وهو حاضر لان الانقسام الوارد على المتصل
اعدام له وايجاد لمتصل اخر قال الثالث لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع
الوصول الى اخره اقول الشيخ ابو علي ذكر هذا البرهان في كتاب الاشارات
على ابطال مذهب النظام حيث قال الجسم مركب من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وتقريره ان
نقول لو كان في الجسم اجزاء غير متناهية لاستحال قطعه الا بعد قطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه
الا بعد قطع نصف نصفه فلو كان في الجسم اجزاء غير متناهية لامتنع قطعه الا في زمان غير
متناه ولما لم يكن كذلك علم بطلان القول باشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية اجاب
النظام عنه بان قال امر يحتمل قطع الجسم يعني به قطعه على وجه يكون القاطع
مماسا لجملة الاجزاء والابعاض او يعني به قطعه على وجه يماس بعض الاجزاء ويطفر

على البعض ان عنيت به الاول فلا نسلم وجوده وما الدليل عليه وان عنيت به الثاني
فمسلم ولكن لا نسلم ان الجسم لو كان فيه اجزا غير متناهيه لامتنع قطعه بهذا التفسير في
زمان متناه وظاهر جوازه لان القاطع حالة القطع يماس بعض الاجزا و يطفر عن البعض
ثم قال والذي يدل على صحة القول بالطفرة سوانا اذا فرضنا بيرا طوله مائة دراع ونصبنا
في وسطه خشبه وربطنا في تلك الخشبة حبلا وفي الطرف الاخر منه دلوا ثم ارسلنا الدلو
في البير فلا شك انه يستقر الدلو في اسفل البير فاذا ارسل انسان من فم البير حبلا طوله
خمسون دراعا و في طرفه كلاب واخذ الطرف الذي يلي الخشبة من الحبل الاول بذلك
الكلاب وجذبه الى نفسه فان الكلاب و الدلو يصعدان الى فم البير معا ولا شك ان
الدلو قد قطع مائة دراع و الكلاب خمسين دراعا مع اتحاد الحركة والمحرك والزمان
وليس ذلك الا لان الدلو قطع البعض بالمماسة وطفر عن البعض اجاب الاصحاب
عنه بان قالوا نحن ندعي ان قطع الجسم المركب من اجزا غير متناهيه في زمان متناه
محال سوا ثبت القول بالطفرة او لم يثبت لان الطفرة لا بد لها ايضا من كون الطافر
محاذيا للاجزا المطفورة والزمان الذي قطع فيه البعض بمماسة غير الزمان الذي
حاذى فيه الاجزا المطفورة فيلزم ايضا ان لا يمكن قطعه الا في الزمان غير المتناهي
وانه محال واما ما ذكرتموه من الصورة فحركة الدلو فيها اسرع من حركة الكلاب
لان بواسطة حركة الكلاب يحصل للدلو حركتان احديهما على الكلاب و الاخرى الى
فم البير وهي مساوية لحركة الكلاب قال لا نقال هذا انما يلزم على قول
من يقول بالاجزا التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا شيء واحد
قابل لانقسامات غير متناهية اقول قال الحكما ما ذكرتموه من الدليل انما يبطل
مذهب النظام حيث قال ان الجسم مركب من اجزا غير متناهية بالفعل واما من يقول ان الجسم
شي واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس فيه شي من الاجزا بالفعل لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية لا يبطل بما ذكرتموه ونحن انما نقول بالثاني لا بالاول اجاب الامام عنه
بان قال هذا ايضا باطل لان القول بكون الجسم واحدا مع قبوله للانقسام محال لوجوه
الاول ان الوحدة اما ان تكون نفس الذات او من لوازمها او من العوارض فان حسدهو
كان الاول او الثاني لزم ارتفاع الذات عند ارتفاع الوحدة بالانقسام فلا تكون

ذلك حينئذ انقساما للجسم بل اعداما له وان كان الثالث فهو محال لان القائم بما يقبل
الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في ضمنها قابله للانقسام فان قامت بها وحدة
اخرى لزم التسلسل وان لم تقم بها وحدة اخرى كانت الوحدة القائمة بالجسم منقسمه
بالفعل وهي صفة للجسم فالموصوف بها وهو الجسم يكون ايضا منقسما بالفعل فلا يكون الجسم
الذي فرضناه واحدا والحد هذا خلف محال اجاب الحكما عنه بان قالوا لم لا يلزم بان
الوحدة لو كانت نفس الذات او من لوازمها لا يكون الجسم الواحد قابلا للانقسام غاية
ما في الباب ان الذات يرتفع عند ارتفاع الوحدة والامر كذلك لان الانقسام عند
الحكما اعدام للجسم الاول وايجاد لما حصل من الاجسام بعده وان سلمنا لكن لا نسلم
انها لو كانت من العوارض لزم انقسامها بانقسام محلها قوله لان القائم بما يقبل
الانقسام قابل للانقسام قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان قيامها بالجسم على
نعت السريان وهو ممنوع قال ومنها ان الما الواحد اذا جعلناه مائين ثم
اخر اقول اذا جعلنا الما الواحد مائين فاما ان يكون المائان الحاصلان بعد الانقسام
موجودين قبله او يكون المائان قد حصلا وجدا الان فان كان الاول فمن المعلوم بالضرورة
ان هوية كل واحد منهما مغايرة لهوية الاخر فلا يكون ذلك الما قبل ورود القسمة عليه
ما واحدا بل مائين فلا يكون الجسم حينئذ شيئا واحدا بل اشيا وهكذا الكلام في جزئي
كل واحد منهما حسب المائين فيلزم تركب الجسم من اجزا لا نهاية لها بالفعل ان لم ينته الى
اجزا لا تقبل الانقسام وتركبه من اجزا غير منقسمه اصلا ان انتهى اليها وايما كان
لا يكون الجسم شيا واحدا في نفسه وهو المطلوب وان كان الثاني وهو ان يقال المائان
ما كانا موجودين قبل الانقسام وانما حدثا بعده فهو باطل لانه حينئذ يلزم ان يكون
تفريق الجسم اعداما بالكلية وايجاد الجسمين اخرين وهو محال بالضرورة اجاب الحكما
عنه بان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع فان عندنا الما الواحد اذا جعل ما بين
بطلت الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال وحدثت جسمانان
اخريان ثم اذا ضم احدهما الى الاخر مرة اخرى حتى صارا ما واحدا بطل الجسمان الاولان
وحدث جسم اخر واذا كان هذا عين مذهبنا فكيف يصح ادعاء الضرورة في فساده
قال المتكلمون انما يلزم المحال من وجه اخر وهو ان نقول الجسم قبل ورود الانفصال

عليه اما ان يكون مادته واحدة او غير واحدة فان كان الاول فبعد الانفصال ان بقيت
واحدة كان مادة كل واحد من الجزئين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيهما ايضا
واحدة بالعدد يكون احد الجزئين عين الآخر لاتحاد ماهية المادة والصورة وان لم تكن
الجسمية الحالة فيها واحدة لزم حلول صورتين من نوع واحد في مادة واحدة وذلك محال
لامتناع اجتماع المثلين ولا محل التعدد وان كان الثاني وهو ان يتعدد المادة بعد القسمة
وذلك يقتضي عدم تلك المادة لان التفريق اعدام وحينئذ يلزم ان يكون تفريق الجسم
اعداما له بالكلية ضرورة اعدامه لمادته ولصورته وذلك محال بالضرورة ببداهة
العقل والحس ايضا ولما بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان يكون مادة الجسم قبل الانفصال
متعددة ويلزم من تعددها تعدد الجسمية الحالة فيها فلا يكون الجسم واحدا في نفسه وهو
المطلوب ولقائل ان يقول لم قلتم بان المادة لو بقيت بعد الانفصال واحدة وكانت
الصورة الجسمية لاحد الجزئين مغايرة للصورة الجسمية للآخر لزم حلول صورتين من نوع
واحد في مادة واحدة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن محل احدى الصورتين من المادة الواحدة
غير محل الصورة الاخرى وهو ممنوع فانا وان زعمنا المادة واحدة بالعدد بعد الانفصال
لكن محل احدى الصورتين منها غير محل الصورة الاخرى لم قلتم بانه ليس كذلك سلمناه
لكن لا نسلم استحالة كون التفريق اعداما للجسم بالكلية ودعوى الضرورة في استحالته
غير مسموعة قال وثالثها ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية
غير حاصلة في الجزء الآخر الى آخره اقول لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها
لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلان كل
جزء نفرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية لا توجد في الجزء الآخر لان مقطع النصف موصوف
بالنصفية ومقطع الربع بالربعية ومقطع الثلث بالثلثية ولا يمكن ان يتصف شيء من هذه
الاوصاف الثلثة الا ذلك الجزء بعينه حتى لو زدت على مقطع النصف شيئا او نقصت
منه شيئا لم يكن الحاصل مقطع النصف بل مقطعا آخر وهكذا القول في جميع المقاطع فثبت ان
كل جزء نفرضه في الجسم فانه مخصوص بخاصية لا يوجد في الاجزاء الاخر وحينئذ يلزم حصول
الانقسامات بالفعل لان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل
واما ان التالي محال فبالاجماع او لما ذكرناه قبل اجاب الحكماء عنه بان اتصاف

الاجزاء المفروضة بالصفات المذكورة انما يمكن اذا وجدت تحقيقا او تقديرا واما قبل
وجودها فلا توصف بشيء من الصفات واذا كان اتصاف تلك الاجزاء بالصفات المذكورة
موقوفا على تحققها امتنع ان يجعل اتصافها بها سببا لوجودها والا لزم الدور وانه محال
ولقائل ان يقول الدور مدفوع لانا لا نجعل اتصاف الاجزاء بالصفات المخصوصة سببا
لوجودها بل سببا للعلم بوجودها وجوابه ان يقال العلم باتصاف الاجزاء بالصفات المخصوصة
مشروطة بالعلم بوجودها فلو استفدنا العلم بوجودها من العلم باتصافها بالصفات المخصوصة
لزم الدور وانه محال قال احتجوا بامور احدها ان كل صحيحة يفرض فان الوجه
الذي منه يلاقي ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره فيكون منقسما اقول هذه
الحجة يعبر عنها بعبارتين احديهما ما ذكره الامام ههنا وتقريرها ان يقال العلم الضروري
حاصل لكل عاقل ان كل صحيحة يفرض فان فوقه مغاير لما يفرض تحته وان يمينه مغاير لما
يفرض يساره فاذن تعددت جوانبه بتعدد الجهات فيكون منقسما والعبارة الثانية
ذكرها الشيخ في الاشارات وهو انه لو امكن ان يكون للجوهر الفرد وجود لامكن
ان يفرض جوهر واحد بين جوهرين آخرين متلاصقين له فهذا الوسط ان كان يلقى احد
الجوهرين الطرفين بعين ما يلقى به الآخر يلزم منه ان لا يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين
فيكون الطرفان متلاصقين فلا يكون هناك وسط وطرف ولا ترتب اجزاء وازدياد حجم فلا
يكون الجسم حاصلا من تألف الاجزاء وان كان الوسط قد لقي احد الجوهرين الطرفين
بغير ما لقي به الآخر لزم منه انقسام الجزء وانه محال وثانيها انا اذا ركبنا سطحا
من اجزاء لا تتجزى ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار احد وجهيه مستضيئا دون
الآخر لزم من ذلك تغاير الوجهين ويلزم منه انقسام الجزء الذي لا يتجزى وثالثها
انا اذا ركبنا خطا من ستة اجزاء ووضعنا فوق الطرف الايمن منه جزءا وتحت
الايسر منه جزءا آخر هكذا ه ه ه ه ه ه ثم فرضنا ان الجزئين الموضوعين يتحركان
معا على الخط ويمر كل واحد منهما الى الطرف المتحرك اليه دفعة فلا شك انه يمر
كل واحد منهما بصاحبه ولا يمكن ذلك الا بعد تحاذيهما وموضع التحاذي لا بد ان يكون
منتصف الثالث والرابع فوقع كل واحد من الجزئين الموضوعين على منتصف جزء آخر
ولزم منه انقسام الكل وهو محال ولقائل ان يمنع حركة الجوهر الفرد قال

والجواب عن الكل ان ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء الى اخره **اقول** اجاب عن
الوجوه الثلاثة بوجه واحد بان قال بان ما ذكرتموه من الادلة يدل على ان ما ماس به الجوهر
الوسطاني احد الجوهرين الطرفين مغاير لما ماس به الاخر وكذلك الوجه المفضي
من السطح مغاير لغير المفضي وذلك يقتضي تغاير جهات الجوهر الفرد واعتباراته واضافاته
بالنسبة الى الامور المضافة اليه وتغاير الجهات والاعتبارات والاضافات لا يبطل
وحدة الجوهر ولا يقتضي انقسامه فان مركز الدائرة يحاذي جميع اجزاء الدائرة مع انه
لا يلزم منه انقسامه لان المركز نقطة غير منقسمة ولان كثرة الاضافات والاعتبارات
لو اوجبت كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي ابعد الاشياء عن الكثرة اكثر من كل كثير
اذ لها بحسب كل مرتبة من مراتب الاعداد غير المتناهية نسبة خاصة اجاب الحكماء عنه
بانكم مهما سلمتم ان ما به ماس الوسط احد الجزءين الاخرين غير ما ماس به الجزء الاخر يلزم منه
انقسام الجزء الذي لا يتجزى لان ما به ماس الوسط الجزءين اما ان يكون جزءا منه او
عرضا قايما به فان كان الاول فانقسام الجزء ظاهر وان كان الثاني لزم ان يكون محل
احدهما غير محل الاخر لامتناع قيام العرضين كالسطحين ان كانت المماسة بهما او غيرهما
بمحل واحد واما النقطة التي هي المركز فهو باسرها تحاذي جميع النقط المفروضة في
الدائرة ونحن ما ادعينا ان اختلاف المحاذيات يوجب الانقسام وانما ادعينا ذلك في
المماسة ولا يلزم من عدم اقتضا المحاذيات وساير الاضافات القسمة عدم اقتضا المماسة اياها
وكذلك القول في الوحدة بالنسبة الى جميع مراتب العدد **قال** زعم ابن سينا ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة الى اخره **اقول** قبل الشروع في الدليل على المطلوب
لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول لا يجب ان يكون كل شيء حالا في شيء اخر والا لزم
التسلسل او الدور وهما محالان بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون مستقلا بنفسه قايما
بذاته غنيا عن المحل من جميع الوجوه وايضا لا شك ان في الوجود موجودا شاغلا للحيز
ممتدا في الجهات وهذا هو الذي نسميه بالصورة الجسمية اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا
الشيء الشاغل للحيز الممتد في الجهات اما ان يكون قايما بنفسه واما ان يكون حالا في
محل والاول قول المتكلمين وهو الذي يعنون بقولهم ان الجسم ليس مركبا من المادة والصورة
والثاني قول الفلاسفة الذين زعموا ان الجسم مركب من المادة والصورة واحتج الشيخ

ابو علي على ذلك بان الجسم البسيط في نفسه واحد كما هو عند الحس لما مر من نفي الجوهر الفرد
وذلك هو المراد بكونه متصلا ولا شك في انه قابل للانفصال فان الماء البسيط يقبل الانفصال
يقبل الانفصال بالضرورة واذا ثبت هذا فنقول قابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الصورة
الاتصالية او شيء اخر والاول محال لان القابل للشيء موجود مع المقبول والاتصال لا يبقى مع محاله
الانفصال فالقابل للانفصال شيء اخر سوى الاتصال وهو بعينه قابل للاتصال فالجسم اذن
مركب من امرين احدهما الصورة الاتصالية والثاني الامر القابل لتلك الصورة وهو المراد بالمادة
والهيولى اجاب الامام عنه بقوله لم لا يجوز ان يقال الانفصال هو التعدد والاتصال
هو الوحدة الى اخره وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان القابل للانفصال اذا لم يكن هو
الاتصال لزم تركب الجسم من الهيولى والصورة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن القابل
للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه فان الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة وهما
عرضان يعرضان على الجسم والجسم لما كان متصلا كان واحدا ولما انفصل بعد اتصاله صار
متعددا بعد ان كان واحدا فالطاري والزايل هو التعدد والوحدة وهما عرضان ومحلهما
وموضوعهما هو الجسم لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل فان قال انا لا نعني بالهيولى
الا ما كان قابلا للاتصال والانفصال صار النزاع لفظيا لانه يجوز اطلاق لفظ الهيولى
على الجسم والمتكلمون لا يجوزون ذلك ولقايل ان يقول القابل للانفصال اما الجسم او نفس
الاتصال او شيء اخر غيرهما والاولان محالان لان القابل يبقى مع المقبول والجسم ونفس
الاتصال لا يبقى شيء منهما مع الانفصال اما الاتصال فظاهر لعدم بقايه مع الانفصال واما
الجسم فلان الانفصال اعدام له والشيء لا يبقى مع عدمه فتعين الثالث وهو المطلوب
وللمتكلمين ان يمنعوا كون التفريق اعداما للجسم والفلاسفة يدعون في ذلك الضرورة
ويقولون نحن نعلم بالضرورة ان الجسم الذي كان واحدا ومتصلا انه بعد الانفصال غير
باق بخصوصيته وتشخصه والكلام في هذه المسئلة وفي تفاريعها طويل قرره الامام
في ساير كتبه فمن اراد ذلك فليطالع فيها **قال** زعم ضرار والنجار ان ماهية
الجسم مركبة من لون وطعم ورايحة وحرارة او برودة او رطوبة او يبوسة الى اخره
اقول زعم ضرار والنجار من المعتزلة والنظام ان ماهية الجسم مركبة من لون وطعم
ورايحة وحرارة او برودة او رطوبة او يبوسة وانما ذهبا الى ذلك لان المتكلمين

زعموا ان الجسم لا يخلو عن هذه الاعراض فلما اعتقدوا امتناع الخلو عنها اشتبه الامر
عليهما وقالا بهذا القول واليه ذهب اصحاب الكمون والظهور من قدماء الفلاسفة
وهو فاسد لان المتحيزات متساوية في ماهية التحيز اعني في الصورة الجسمية والحجمية
ومتباينة بالوانها وطعومها لان المتحيز الاسود يخالف المتحيز الابيض وكذلك المتحيز
الذي له طعم الحلاوة يخالف المتحيز الذي له طعم المرارة وعلى هذا القياس في ساير الاعراض
وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالصورة الجسمية والحجمية مغايرة لهذه الالوان
والطعوم والروايح والبرودة والرطوبة وهو المطلوب ولان الجسم الواحد قد يكون
موصوفا بلون معين وطعم معين ثم يزولان عنه ويصير ذلك الجسم موصوفا بلون اخر وطعم
آخر مع بقاء الصورة الجسمية في الحالين والباقي مغاير للزايل فان قلت لا نسلم بقاء الصورة
الجسمية في الحالين فان الاجسام اعراض مجتمعة عندنا والعرض لا يبقى زمانين قلت هذا
انكار للمحسوسات فلا يلتفت اليه ولان الجسم البارد كالماء يصير حارا فلو كانت حقيقته
مركبة من رطوبة وبرودة يلزم اجتماع الحرارة والبرودة فيه وهو محال ولان كل واحد
من الاعراض التي يركب الجسم منها ان قام بمحل لزم كون الجسم قايما بالمحل وهو باطل بالضرورة
وان لم يقم شيء منها او بعضها بالمحل لزم عدم الامتياز بين الجواهر والاعراض ولان كل
واحد من تلك الاعراض ان كان متحيزا بنفسه لزم كون العرض جوهرا وذلك قلب الحقايق
وان لم يكن شيء منها متحيزا امتنع عليها الاجتماع والتاليف لان الاجتماع عبارة عن حصول
متحيزين بحيث لا يتوسطهما ثالث وذلك محال فيما لا حيز له وهذا فيه نظر لجواز ان
لا يكون احد اجزاء الجسم متحيزا بنفسه ويكون الجسم حاصلا من مجموع الاجزاء قوله ما لا
حيز له لا يصح عليه الاجتماع والتاليف ممنوع بل هو مصادرة على المطلوب فان من يعتقد ان
الاعراض ليست بمتحيزة بالذات والجسم مولف منها كيف يسلم ذلك **قالت** النظر
الثاني في العوارض اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على
اربعة اقسام لان الجسم اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات
والصفات معا او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات
والقسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول الجمهور
من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس وانما قال قول الجمهور من المسلمين والنصارى

حدوث الاجسام

واليهود ولم يقل قول الجميع من المسلمين والنصارى واليهود لان قوما من المسلمين كابي
نصر الفارابي وابي علي بن سينا ولابي البركات البغدادي وشرذمة قليلة من
النصارى واليهود خالفوا في ذلك واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات والصفات
معا فهو قول ارسطاطاليس واصحابه مثل ثاوفرسطيس وثامسطيوس وبرقلس
والاسكندر الافرودسي وفرفوريوس ومن المتاخرين من الحكماء الاسلاميين ابي
نصر الفارابي وابي علي بن سينا وحكى يحيى النحوي عن برقلس ان اول من قال بهذا القول
هو ارسطاطاليس اذا عرفت هذا فنقول ان هولاء زعموا ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها
المعينة اعني الشكل والمقدار وغير ذلك سوى الحركات والاوضاع فانها حادثة اذ كل
حركة وكل وضع فهو مسبوق بحركة اخرى ووضع اخر الى ما لا نهاية له فالحركة قديمة بنوعها
حادثة بشخصها ولذلك الوضع قديم بنوعه حادث بشخصه وقد عرفت معنى الوضع فيما قبل
واما العناصر فالهيولى منها قديمة بشخصها والجسمية اي الصورة الجسمية منها قديمة بنوعها
اما الاول فلان الهيولى المشخصة لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى
لان كل حادث حدوثا زمانيا فهو مسبوق بمادة ومدة على ما عرفت واما الثاني فلانها
ليست من الصور النوعية لا يلزم العناصر بل يخلع كل عنصر صورته النوعية ويلبس صورة
عنصر اخر ضرورة ان النار بعد ينقلب هواء وبالعكس والماء ينقلب ارضا وبالعكس واذا
كانت هذه الاربعة ينقلب بعضها الى بعض كانت الاجسام المعينة منها حادثة لكن اجسامها
بحسب نوعها قديمة اي لم يتحقق زمان الا وفيه النار وفيه الهواء وفيه الماء وفيه الارض
كان موجودا فيه لامتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ويفرق بين هذه النار وبين النار فهذه
النار حادثة والنار قديمة وكذلك الكلام في بقية العناصر ولما كانت صور هذه الاربعة
اعني الصورة النارية والهوائية والمائية والارضية نوعا من الجسم من حيث هو جسم
وكانت قديمة لا جرم قال الجسمية قديمة بنوعها وعني به جسمية العناصر واما قوله
وساير الصور قديمة بجنسها فاعلم ان الصورة ينقسم الى الصورة الجسمية المشتركة بين
جميع الاجسام والى الصورة النوعية التي بها يمتاز الاجسام بعضها عن بعض في النوعية
كالصور النارية والهوائية والمائية والارضية لكن الصور النوعية لهذه العناصر
الاربعة لما كانت يختلف ويبدل بعضها بالبعض واليه اشار بقوله اي قبل كل صورة صورة

اخرى لا الى نهاية لم يكن قديمة بنوعها بل بجنسها وهو معنى الصورة النوعية واما
الجسم من حيث هو جسم مع قطع النظر عن النارية وساير الصور النوعية فهو قديم واما
القسم الثالث وهو ان يكون الجسم قديم الذات محدث الصفات فهو قول الفلاسفة
الذين كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط
وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية والحرنانية
وهم الذين قالوا بالقدما الخمسة على ما ستعلمها ثم اختلف هولاء في الاصل الذي
حدث منه هذا العالم من السموات والكواكب والعناصر على الوجه الذي الان عليه
فصاروا لذلك فريقين الفرقة الاولى الذين زعموا ان ذلك الاصل والمادة هو الجسم
والفرقة الثانية الذين قالوا ان ذلك الاصل ليس بجسم ولا جسماني اما الفرقة الاولى
فقد اختلفوا في ذلك الجسم الذي هو الاصل فزعم ثاليس انه الماء لانه قابل
لكل الصور وزعم انه اذا انجمد صار ارضا واذا لطف صار هوا ومن صفوة الهوا
تكونت النار ومن الدخان الذي خالط ذلك الهوا تكونت السموات وقال انه اخذ
ذلك من التورية لانه جاء في السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر
اليه نظر الهيبة فذابت اجزاوه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه
السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال وقال تعالى
في القران ثم استوى الى السماء وهي دخان اي قصد السماء ليفعل فيها تركيب اجزائها
وتشكيلها باشكالها الخاصة وزعم انكسيمانس انه الهوا لتوسطه بين اللطيف
والكثيف في قبوله الاشكال بسهولة فاذا لطف صار منه النار واذا كثف صار منه
الماء واذا كثف الماء وانجمد صار منه الارض وزعم ابرقليطس ان ذلك الاصل هو النار
وكون الاشياء عنها بالتكاثف فانها ان تكاثفت حصل منه الهوا وان تكاثفت
اكثر حصل منه الماء وان تكاثفت حصل منه الارض وعللوا ذلك بان النار جسم
لطيف نوراني قابل للصور باسرها به قوام المركبات واصل الحيوة والحركة
وزعم اخرون ان ذلك الاصل هو الارض فاذا لطف صار منه الماء واذا لطف
الماء صار منه الهوا واذا لطف الهوا صار منه النار وزعم اخرون ان ذلك
الاصل هو البخار فاذا لطف صار منه الهوا واذا لطف الهوا صار منه النار واذا

الثرم

كثف اي الاصل الذي هو البخار صار منه الماء واذا كثف الماء صار منه الارض وحكى المعلم
الاول عن انكساغورس ان ذلك الاصل هو الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية
وفيه من كل نوع اجزاء صغيرة سلافه اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء اخر على طبيعة الخبز فاذا
اجتمع من تلك الاجزاء شي كبير وصار بحيث يحس به وبرى ظن ان ذلك المحسوس والمرئي حادث
وهذا القايل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور ومعناه
انا اذا راينا الماء البين ذلك على سبيل الاستحالة في الكيف حتى يقال ان الماء الذي كان باردا
صار حارا بل معناه ان اجزاء نارية كانت كامنة فيه ضرورة تلك الحالة فاحس حرارته لاجل
ذلك البروز وحكى بعضهم عن هذا القايل انه زعم ان هذا الخليط كان ساكنا في الازل
ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان ذلك الاصل الذي منه العالم
اجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة
لذواتها حركات دايمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها
على ذلك الوجه هذا العالم على الشكل الذي هو عليه فحدثت السموات والعناصر ثم حدث
من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومن تلك الامتزاجات حصلت هذه المركبات
ومن الناس من وافق هذا المذهب الا انه لم يجعل تلك الاجزاء كرية الشكل لئلا يلزم
منه الخلاء بل زعم انها على شكل المثلث او المربع وزعمت الثنوية ان اصل العالم هو النور والظلمة
اي حصل هذا العالم من تركيب النور بالظلمة وزعموا ان تلك الانوار والظلم اجسام
ازلية ثم اختلف هولاء في السبب الذي لاجله حدث العالم عن تلك الاجسام الازلية
حين حدث فالذي ذهب اليه ديمقراطيس ان وقوع ذلك كان في ذلك الوقت على سبيل
الاتفاق لان الاجسام الازلية التي هي الانوار والظلم لما كانت متحركة لذواتها فاتفق
لها ان تصادمت على وجه مخصوص في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده لا ان امرا اوجب ذلك
ثم لما تركبت السماوات والارض وكانت تلك الاجسام متحركة فاعتمد بعضها على البعض
فحصلت من ذلك الحركة المستديرة كما يحصل للسكة الدائرة واما ساير الفلاسفة
فلم ينقل عنهم في ذلك شي واما الحرنانية فزعموا ان سبب حدوث العالم في وقت حدوثه
التفات النفس الى الهيولى على سبيل الاتفاق الفرقة الثانية الذين قالوا ان الاصل
الذي منه حصل العالم ليس بجسم وهم ايضا فرقتان الفرقة الاولى الذين قالوا ان

ولا جسماني

الجسم مركب من الصورة والهيولى وفسروا الصورة بالجسمية والتحيز والهيولى لمحل هذه
الصورة على ما عرفناك ذلك قبل ثم اثبتوا حدوث تلك الجسمية وقدم الهيولى وهو قول
الحرنانيين واختيار محمد بن زكريا الرازي وزعم محمد بن زكريا ان هذا مذهب جملة الفلاسفة
الذين كانوا قبل المعلم الاول وتفصيل مذهب الحرنانيين انهم قالوا القدماء خمسة البارى
تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلا لا غير وما عداها حادث ثم قالوا البارى تعالى
تام العلم والحكمة اما كونه تام العلم فلانه قديم عليم بجميع الاشيا لا يعرض له سهو ولا غفلة
واما انه تام الحكمة فلان المراد بذلك انه يفعل ما هو الاليق والاحسن ويفيض على المواد من
الصور ما هو الاليق بها ويفعلها لا لاعراض ومصالح لا على سبيل العبث والجزاف ولا على
سبيل السهو والغفلة بل جميع افعاله منوط بالمصالح والحكم على ما قال الله تعالى اليس الله
باحكم الحاكمين وقال ايضا انه هو العليم الحكيم والمراد من لفظة التام في قولنا انه تام
العلم والحكمة انه بلغ النهاية التي لا يمكن ان يكون فوقها مرتبة اخرى ثم ان الله تعالى
يفيض عنه العقل كفيض النور عن قرص الشمس والمراد منه انه سبحانه وتعالى علة موجبة
لوجود جوهر مجرد عن المواد اي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز فلا يكون وجوده منه على
سبيل الاختيار بل على سبيل الايجاب بالذات كما ان فيضان النور عن قرص الشمس والضوء
عن السراج والاحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالايجاب فكذلك فيضان
هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الايجاب وهو الذي
صدر اولا عن البارى وصدور ما عداه عنه تعالى بواسطته بناء على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وهذا مذهب الفلاسفة ايضا ومع ذلك يعتقدون كونه تعالى عالما بالحقائق
الاشيا وما سواها على سبيل التمام والكمال واما النفس فهو جوهر مجرد وانها قديمة
وعلة لحيوة الابدان وعليتها لها انما هي على سبيل الايجاب كفيض النور عن قرص الشمس
لكنها جاهلة لا تعلم حقائق الاشياء وماهياتها ولا العلوم النظرية الا بعد ان تمارسها
فان الانسان لا يعلم صناعة الرمي مثلا الا بعد الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع ولجهلها
لا تعلم كونها قديمة ولا تذكر احوالها في القدم وعلى هذا زال احتجاج من ابطل كونها قديمة
حيث قال لو كانت قديمة لتذكرت احوالها في القدم ولعلمت كونها قديمة والتالي باطل
فالمقدم مثله لانا نقول الملازمة ممنوعة وانما تصدق ان لو كان لها شئ من العلوم قبل

الممارسة وهو ممنوع بل هي قبل التعلق بالابدان حاصلة جاهلة خالية عن العلوم وانما
يحصل لها العلوم بعد الممارسة وذلك انما يكون بعد التعلق بالابدان ويجب ان نعلم
انهم لا ينفون عنها جميع العلوم قبل التعلق بالابدان لانهم يزعمون ان سبب حدوث
العالم حين حدوث التفات النفس الى الهيولى وهذا يقتضي كونها عالمة في الجملة ثم قالوا
ولما كان الله تعالى تام العلم علم بعلمه التام الذي لا يعزب عنه شئ ان النفس ستميل
الى التعلق بالهيولى وبعشقها وبطلب اللذة الجسمانية وبكره مفارقة الاجسام وتنسى
نفسها ووطنها الاصلي ومركزها الحقيقي ولما كان من شان البارى تعالى رعاية
الحكمة وتسوية الموجودات على الوجه الاحسن والا لين بقدر الامكان المشتمل على
المنافع والمصالح عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها تركيبها ضروبا من التراكيب اي افاض
عليها ضروبا من الصور فحصل منها انواع المركبات مثل السموات والعناصر وركب
اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل في قوله والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه
لا يمكن ازالته جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان البارى تعالى تام العلم والحكمة
لما صدر عنه الا الخير المحض لكنا نرى انه صدر عنه الشرور والآفات والفساد لانا نرى
ابدان الحيوانات صادرة منه وانها اشتملت على نوع من الفساد واجاب عنه بان
قال تلك الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن ازالتها عن الموجودات فان النار لا
تكون نارا الا وان تحرق ما يلاقيها من الاجسام القابلة للاحراق وان كان في ذلك
الاحراق نوع فساد ولو لم يكن كذلك لما كانت النار نارا ثم ان الله تعالى لما علم ميل
النفس وتعلقها بالهيولى وعشقها اياها وكراهة مفارقتها عنها ونسيانها عالمها
وذهولها عن نفسها وكان في ذلك منقصة عظيمة لا يليق بحكمة احكم الحاكمين تدارك
هذا الفساد بان افاض عليها عقلا وادراكا وصار ذلك العقل والادراك سببا
لتذكرها عالمها اعني عالم الروحانيات ولعلمها بانها غريبة في هذا العالم وبانها ما دامت
في العالم الهيولاني لا تنفك عن الآلام وبان جميع ما تعتقده في هذا العالم انه لذة فهو في
الحقيقة ليس بلذة بل دفع للالم فان اللذات العاجلة ليس منها سعادة محضة اذ
كل واحد منها لا يخلو عن شائبة محنة وان اقوى اللذات الجسمانية الوقاع وذلك
الامكان لان الفضلة التي هي المني اجتمعت في اوعيتها فساقت الطبيعة الى دفعها

وازالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها ثم ان الانسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور وتفرق
متمكنة في النفس وكذلك اقوى ما يعد لذة بعد لذة الوقاع هو المطعم الشهي والمشرب الهني ثم انه
يعقبه آلام كثيرة وتتولد منه اخلاط موجبة لامراض مختلفة ويحتاج الى نقض الفضلات ودخول
مواضع الخلاء والاماكن المنتنة القذرة وعلى هذا القياس كل ما يعد لذة فانه لا يخلو عن نقائص
وآلام كثيرة واذا عرفت النفس ذلك وعرفت بما اعطاها الله تعالى من العقل والادراك ان
لها في عالمها اعني عالم الروحانيات اللذات الخالية عن الآلام وان ما يعتقد في هذا العالم انه
لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل ذلك على سبيل الظن والحسبان وسمعت قول المبادي بانها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك ع بلا علينا وان الى ربك المنتهى وما عند الله خير وابقى وللدار
الآخرة خير اشتاقت الى ذلك العالم كما يشتاق الغريب الى وطنه ومسقط راسه ومقر عزه
ومسكن اقربائه واحبائه وعلمت ان الوصول الى ذلك لا يتاتى الا بعد قطع العلائق
الدنياوية والدواعي الشهوانية فاذا فارقت هذه الابدان عرجت بعد المفارقة وبقيت
هنالك ابد الآباد في نهاية البهجة والسعادة ثم قالوا ومذهبنا هذا اجل المذاهب التي
به من اخر المناقب وبه يزول الشكوك والشبهات الدائرة بين القائلين بقدم العالم وحدوثه
فان اصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثا فلم احدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين
وما احدثه قبل ذلك ولا بعده وان كان صانع العالم حكيما فلم ملأ الدنيا من الشرور والآفات
واصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل والثاني باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الفاعل حينئذ اما ان يفعله حال وجوده او حال عدمه والاول
محال لكونه تحصيلا للحاصل وايجادا للموجود والثاني ايضا محال لكونه منافيا لقدمه واما
انتفاء الثاني فلانا نرى آثار الحكمة من الاتقان والاحكام وغير ذلك ظاهرة في هذا العالم
ويمتنع صدور هذه الافعال العجيبة التي شاهدها من غير فاعل حكيم عالم قادر مدبر
والعلم به ضروري ولما تعارضت الشبهة من الجانبين تحير الفريقان في ذلك ولم يات احدهما
صاحبه بجواب شاف واما على الطريق الذي اخترناه فالاشكالات زائلة لا يرد علينا
شيء منها لانا لما اعترفنا بوجود الصانع الحكيم العالم القادر المدبر لا جرم قلنا بان
العالم حادث فاذا قال لنا اصحاب القدم لم احدث العالم في هذا الوقت المعين
دون ما قبله وما بعده قلنا لان النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت فلهذا احدث

العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ولما علم ان ذلك التعلق اعني تعلق النفس
بالهيولى سبب للفساد تصرفه بعد وقوع المحذور الى الوجه الاكمل الاحسن بحسب
الامكان وهو الوجه الذي عليه العالم الآن اذ لا يقبل من الكمال الا هذا الوجه
ولو امكن وجه آخر من الكمال خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركا للاكمل والاحسن
ومختارا للادنى مع الاستغناء والقدرة وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة والرأفة
واما قولهم لو كان صانع العالم حكيما فلم ملأ الدنيا من الآفات والشرور قلنا لانه لا
يمكن تجريده عنها كما انه لا يمكن خلق النار على وجه ينتفع بها الا وان يكون بحاله لو لاقى
ثوب فقير لاحرقته وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به الا وان يكون بحاله
لو ماس اصبع بريء عن الجناية لقطعه ولذا كان لا يمكن تعريها عن الشرور والآفات
وكان لا بد من هذا التعلق صرفه الحكيم الصانع الى ابلغ الوجوه من الكمال الممكن
بايجاده على هذا الوجه لا يقدح في الحكمة التامة والعلم التام فان قيل الشبهة المذكورة
هي او مثالها ترد على مذهبكم سؤالان احدهما ان يقال تعلق النفس بالهيولى بعد ان
كانت غير متعلقة بها ان كان لا عن سبب لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح وانه
باطل بالضرورة ولانه لو جاز وقوع ذلك التعلق من غير سبب فليجز حدوث
العالم بكليته ايضا وان لم يكن الا عن سبب وحينئذ يلزمكم نفي الصانع وانتم لا تقولون به
وان كان ذلك التعلق عن سبب عاد الكلام الى ذلك السبب فاما ان يتسلسل
او ينتهي الى الترجيح من غير مرجح وكلاهما محال لان الثاني لو علم الله تعالى من حال
النفس ان التعلق بالهيولى ان تعلقها بها سبب للفساد والشرور يلزم المحال لانه ان
لم يكن قادرا على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مغلوبا للنفس ولو كان كذلك
لم يصلح للالهية تعالى عنه علوا كبيرا وان كان قادرا على منعها من ذلك ومع ذلك
لا يمنعها كان ذلك على خلاف الحكمة والرأفة فلا يكون تام العلم والحكمة لانه يجري
في ملكه ما لا يشتمل على المصلحة اجاب المحاسون عن السؤال الاول بان نقول
نختار القسم الاول قوله يلزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح قلنا نعم ولم قلتم بان
ذلك محال في حق المختار فان النفس عند ما كانت فاختارت التعلق بالهيولى في
ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح لان المختار يجوز ان يرجح احد

معدوديه على الاخر من غير مرجح كما انكم تقولون العالم انما حدث في الوقت المعين لان الله تعالى
اختار حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح لكونه مختارا والمختار يجوز
في حقه ذلك هذا اذا كان السايل متكلما اما اذا كان فلسفيا فنختار القسم الثاني
في قولكم حينئذ يلزم اما التسلسل او الترجيح بلا مرجح قلنا نعم ولم قلتم بان مثل هذا التسلسل
محال فانه واقع عندكم لان كل سابق علة معدة للاحق عند الفلاسفة بغير نهاية واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية كل سابق منها
معد للاحق حتى انتهت الى تصور اعد النفس لتعلقها بالهيولى لم قلتم بانه ليس كذلك
لا بد له من دليل واجابوا عن السؤال الثاني بان قالوا نختار القسم الثاني قولكم لو
كان كذلك كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرأفة قلنا لا نسلم وانما يلزم
ان لو لم يكن في عدم منعها للتعلق بالهيولى حكمة ومصلحة وهو ممنوع فان في ذلك حكمة عظيمة
وتلك الحكمة هي ان الله تعالى علم ان الاصلح لها ان تتعلق بالهيولى ليحصل لها العلم بمضار
ذلك التعلق فتمتنع عن مخالطة الجسمانيات بذاتها ونفسها فيحصل لها النعيم المقيم الابدي
مع عدم الالتفات الى عالم الاجسام والميل اليه وايضا فان النفس عندنا جاهلة
بحقايق الاشياء وماهياتها اعني قبل التعلق وناقصة عادمة للكمالات والفضايل
العقلية والعملية فتعلقت بالهيولى لتكون الة معينة لها على اكتساب الفضايل والعلوم
فلهذين الغرضين لم يمنعها من التعلق بالهيولى لا يقال لو كان الباري تعالى تام العلم
والحكمة لخلق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومفاسده وخلق لها ايضا الفضايل العقلية
والعملية بدون واسطة ذلك التعلق لانا نقول الملازمة ممنوعة وانما يصدق
ان لو كانت النفس قابلة للعلم بدون التعلق بالابدان وهو ممنوع فان النفس لا تقبل
شيا من العلوم الا بهذه الالة والواسطة الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم
الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة من الوحدات اعلم انه حكي عنه انه قال
مبادي الاشياء هي الاعداد المتولدة من الوحدات وزعم ان الاعداد التي هي فوق
العشرة تولدها انما يكون من العشرات او منها ومن اجزايها واما العشرة فانما تتولد
من الواحد والاثنين والثلثة والاربعة فالاربعة افضل العدد لاشتمالها على جميع
اجزاء العشرة اذ فيها الواحد والاثنان والثلثة والاربعة ثم زعم ان الوحدة

ان كانت مجردة عن الوضع فهي مجرد وحدة وان صارت ذات وضع فهي النقطة والاثنان
ان كانا مجردين فهما مجرد وحدتين وان صارا ذا وضع فهو الخط والثلاثة ان كانت
مجردة فهي مجرد ثلاث وحدات واذا صارت ذات وضع فهو السطح والاربعة
ان كانت مجردة فهي مجرد اربع وحدات واذا صارت ذات وضع فهي الجسم وبالجملة فانه
زعم ان الكم المنفصل هيولى والكم المتصل صورة وقالوا ايضا قوام المركبات
بالبسائط والبسائط امور كل واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الامور ان كان لها
ماهيات وراء كونها وحدات كانت مركبة لانه حينئذ يصير هناك امور ثلاثة الماهية
والوحدة واتصاف الماهية بالوحدة وان لم يكن لها ماهيات وراء كونها وحدات
كانت مجرد وحدات ولا بد ان تكون مستقلة بنفسها لان البسائط قبل المركبات
وما قبل الشيء يكون غنيا عما بعده واذا كانت كذلك كانت الوحدات قائمة بانفسها
فان عرض لواحدة منها الوضع صارت نقطة وللاثنين خطا وللثلاثة سطحا وللاربعة
جسما على الوجه الذي عرفته قبل والا كانت مجرد وحدات قال المتكلمون لو كانت
الاعداد المتولدة من الوحدات مبدأ للاشيا لكانت الوحدات ذوات اوضاع
على الوجه الذي قررتموه والتالي باطل لان الوحدات لو كانت ذوات اوضاع
فالوضع اما ان يكون نفس ماهيتها او لازما لها او عارضا لها والاولان باطلان
والا لكانت الوحدات ابدا ذوات اوضاع وذلك باطل بالضرورة لانها عارضة
للباري ولسائر المجردات مع كونها غير ذات وضع والثالث ايضا باطل لان
الغني بذاته عن الوضع استحال ان يعرض له ما يوجب كونه ذا وضع اذ لو جاز
ذلك لجاز ايضا ان الباري لذاته غني عن الاحياز والجهات والاوضاع ثم تعالى
عرض له ما يجعله ذا وضع ولجاز ايضا ان يقال الجوهر لذاته غني عن الموضوع والعرض
محتاج اليه ثم عرض للاول ما يوجب حاجته اليه وللثاني ما يوجب استغناءه عنه وذلك
يقتضي انقلاب الجوهر عرضا والعرض جوهرا وكل ذلك يرفع الامان عن البديهيات اجاب
فيثاغورس عن هذا الكلام بان قال لا نسلم ان الغني عن الوضع لا يعرض له ما يوجب
كونه ذا وضع فان الهيولى عند ارسطوطاليس غنية عن الوضع في حد ذاتها ثم يعرض لها الوضع
بواسطة حلول الصورة فيها واذا جاز ذلك هناك فلم لا يجوز مثله هاهنا قالت

المتكلمون اجابوا عن هذا المنع انا نمنع مسئلة الهيولى والصورة فلا يلزم علينا ما ذكرتم من
بل الاشكال وارد عليكم وعلى الفلاسفة ايضا لما بينا من تركب الجسم من الاجزاء الفردة
وضعف ما ذكروه في اثبات الهيولى فسقط قولكم وقولهم وهذا الكلام غير مرضي
لان فيثاغورس منع المقدمة القائلة بان الغني عن الوضع لا يعرض له ما يجعله ذا وضع
فعليهم ان يبنوا عليها لا ان يتكلموا على المستند فان الكلام على المستند ومنعه
غير مقبول عند اهل النظر واما جالينوس فانه كان متوقفا في حدوث العالم وقدمه لانه
لما نظر في دلائل الحدوث ودلائل القدم لم يترجح واحد منهما عنده على الاخر بل تعارضت
الادلة من الجانبين فحصل له التوقف لذلك واما القسم الرابع وهو ان يقال العالم محدث
الذات قديم الصفات فذلك مما لا يقول به عاقل لان مضاه الى استغنا الصفة عن
الذات لقدمها ووجودها قبل الذات والى افتقارها الى الذات اذ المراد بالصفة
ما يفتقر في وجودها الى الذات فيلزم افتقار الصفة الى الذات مع استغنائها عنه وانه
محال لا يقال الاقسام غير منحصرة في الاربعة المذكورة لاحتمال ان يقال ان بعض
الذوات قديمة وبعضها حادثة والصفات كلها حادثة او يقال ان بعض الصفات قديمة
وبعضها حادثة والذوات كلها قديمة او كلها حادثة او يقال كل واحد من الذوات
والصفات بعضها قديمة وبعضها حادثة لانا نقول القسمة انما وردت على الجسم
من حيث هو جسم وعلى الصفة من حيث هو صفة لا على افراد الجسم وافراد الصفة واذا كان
كذلك كانت الاقسام منحصرة فيما ذكرنا من الاربعة بالضرورة اذ لا ثالث بين
ان يكون الجسم من حيث هو جسم قديما وبين ان يكون بعض افراده حادثا ولا بين ان يكون الصفة
من حيث هي صفة قديمة وبين ان يكون بعض افرادها حادثا قال لو كانت
الاجسام ازلية لكانت في الازل اما ساكنة او متحركة والقسمان باطلان فالقول
بازليتها باطل اقول لما فرغ من نقل المذاهب شرع في اثبات القسم الاول وبرهن على
حدوث الذات ويلزم منه حدوث الصفة والا لزم القسم الرابع الذي علم استحالته
بالضرورة وتقرير هذا البرهان ان يقال لو كانت الاجسام ازلية اي غير مسبوقة
بالعدم يلزم احد المجموعين وهو اما ازليتها مع كونها متحركة او ازليتها مع كونها ساكنة
وكل واحد من هذين المجموعين منتف فيلزم انتفا كونها ازلية لثبت الشرطية فلان

الجسم لو كان ازليا لابد ان يكون حاصلا في حيز لامتناع وجود الجسم بدون الحصول
في الحيز والعلم به ضروري وحينئذ ان استقر في ذلك الحيز اكثر من زمان واحد
لزم القسم الثاني وهو ازليته مع كونه ساكنا وان لم يستقر في ذلك الحيز اكثر من زمان
واحد لزم القسم الاول وهو ازليته مع كونه متحركا لان انتفاءه لا يجوز ان يكون بانتفاء
الاستقرار في الحيز لما بينا من وجوب حصول الجسم الموجود في الحيز بل يكون انتفاؤه
بانتفا كونه اكثر من زمان واحد وحينئذ يلزم القسم الاول بالضرورة اما انتفا المجموع
الاول فقد احتج الامام عليه بوجهين احدهما ان ماهية الحركة حصول امر بعد ما كان
غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها اللامسبوقية بالغير والجمع بينهما
متناقض وتقرير هذا الوجه ان يقال الحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان
في حيز اخر ان كانت مكانية وعن الانتقال من حالة اخرى او عن امر يستلزم هذا الانتقال
ان لم تكن مكانية والحركة اذن ماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير اما على ان هذه المسبوقية
نفس ذاتها او من لوازم ذاتها والازلية تستدعي اللامسبوقية بالغير فلو كان الجسم
الازلي متحركا لزم كونه مسبوقا بالغير وغير مسبوق بالغير وانه محال الوجه الثاني
لو صح هذا القسم لزم كون الحركة ازلية والتالي محال فالمقدم مثله اما الشرطية
فظاهرة واما انتفا التالي فلان كل واحدة من الحركات المعينة محدث بالاتفاق وكل
محدث فهو مفتقر الى موجد يوجده والا لزم وجود الشيء الحادث بدون الموجد وانه محال
واذا كان كل واحد منها مفتقرا الى الموجد كان المجموع مفتقرا الى الموجد لافتقاره
الى اجزائه التي هي مفتقرة الى الموجد وكون المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقرا الى ذلك
الشيء ثم ذلك الموجد لا يجوز ان يكون موجبا والا لزم دوام ذلك المجموع بدوامه لان
ذلك الموجد قديم او منته الى قديم والا لزم تسلسل الاسباب والمسببات الى غير
النهاية وانه محال واذا بطل كونه موجبا لزم كونه فاعلا مختارا وكل ما كان فعلا
لفاعل مختار كان له اول فلكل واحد من الحركات ولمجموعها اول وهو المطلوب
المطلوب واما انتفا المجموع الثاني وهو ازلية الاجسام مع كونها ساكنة فقد احتج عليه
ايضا بوجهين احدهما ان الاجسام الازلية لو كانت ساكنة فاما ان تصح الحركة عليها
او لا تصح والاول باطل لان صحة الحركة عليها موقوفة على جواز الحركة في

نفسها لان صحة وجود الشيء لشيء فرع على كون ذلك الشيء في نفسه جائز الوجود والعلم
به ضروري لكنا بينا ان كونها متحركة في الازل محال والثاني ايضا محال لان ذلك
الامتناع اما ان يكون من اللوازم او من العوارض والاول محال لانه لو كان من اللوازم
امتنع زواله ولو امتنع زواله امتنعت الحركة على الاجسام في لا يزال لكن صحة الحركة عليها
في لا يزال ظاهرة والثاني ايضا محال لانه لو كان من العوارض امكن زواله واذا امكن
زواله امكن زوال السكون عنها واذا امكن زوال السكون عنها جاز وجود الحركة عليها
لكنا بينا امتناع الحركة عليها قوله الثاني ان السكون امر ثبوتي على ما دللنا
عليه مراده بهذه الدلالة ضبط السكون باستقرار الجسم في الحيز اكثر من زمان واحد
الذي هو امر ثبوتي وانما احتاج الى بيان كون السكون امرا ثبوتيا لانه يريد ان يبين
ان السكون لو كان قديما امتنع زواله وانما يمكنه البرهان على صدق هذه الملازمة ان
لو كان السكون امرا ثبوتيا حتى لو كان عدميا جاز زواله لان العدم الازلي يجوز زواله
والا لامتنع وجود شيء من الحوادث لكون اعدامها ازلية اذا عرفت هذا فنقول
لو كانت الاجسام ساكنة في الازل كان السكون قديما ولو كان السكون قديما امتنع زواله
ينتج لو كانت الاجسام ساكنة في الازل امتنع زوال السكون لكن التالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة الاولى فظاهرة لان ما لا ينفك عن الازلي كان ازليا واما الملازمة
الثانية فلان ذلك السكون القديم ان لم يكن قابلا للعدم امتنع زواله ولو امتنع زواله
وجب ان لا يصح الحركة على شيء من الاجسام في وقت من الاوقات وبطلانها ظاهر لفساد
لان الاجسام منحصرة عند الخصوم في الافلاك والعناصر والحركة عليها شاهدة وان
كان قابلا للعدم ولا شك انه قابل للوجود ايضا فيكون ممكنا لذاته وكل ممكن فله سبب وذلك
السبب اما واجب لذاته او ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته والا لزم التسلسل وانه محال
على ما سيأتي بيانه ثم ذلك السبب الواجب يستحيل ان يكون مختارا لان كل ما هو فعل المختار
فهو محدث لاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والسكون ليس بمحدث لانا نتكلم على
تقدير كونه قديما فلا يكون فعلا للفاعل المختار فتعين ان يكون ذلك السبب الواجب لذاته
موجبا بالذات وحينئذ ان لم يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك السبب الواجب
لذاته وجوب ذي الذي هو سكون وان توقف تاثيره فيه على شرط فذلك الشرط اما

واجب لذاته او ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته والا لكان ممكنا غير منته الى واجب لذاته
ولو كان كذلك لزم التسلسل في الاسباب والمسببات الى غير النهاية وانه محال واذا
كان السبب والشرط واجبا لذاته لزم امتناع زوال ذلك القديم واما ان التالي
الملازمة التي هي نتيجة ما بين الملازمتين محال فظاهر لان زوال الحركة على الفلكيات
والعنصريات مشاهد والجسم لا يخرج عن هذين عند الخصم وعند هذا ظهر ان هذا الوجه الثاني مركب
من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصلتين والاخر استثنائي مقدمه الشرطية نتيجة القياس
الاول ومقدمه الاستثنائية هي التالي فعلم ان الاجسام لو كانت ازلية لكانت في الازل
اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية لا يقال لا نسلم
ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا وما ذكرتموه في اثبات هذه
الملازمة غير محصل المفهوم لان الزمان الواحد مفهومه غير معلوم ولئن سلمنا ذلك لكن لا
نجد ان يكون متحركا قوله لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازلية اللامسبوقية به
فلو كان الجسم الازلي متحركا لزم كونه مسبوقا بالغير وغير مسبوق به واردن على الجسم ولم
لا يجوز ان يكون المسبوق بالغير هو الحركة وغير المسبوق به هو الجسم وحينئذ لا يلزم ان يكون
الجسم مسبوقا بالغير وغير مسبوق به وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ساكنا ويكون
المؤثر فيه موجبا ويتوقف تاثيره فيه على شرط ممكن عدمي وذلك الشرط الممكن العدمي
يتوقف على شرط اخر ممكن عدمي وهكذا الى غير النهاية والتسلسل في الامور العدمية غير
ممتنع لانا نقول نحن هكذا نقول لو كان الجسم ازليا للزمه الحركة او السكون لانه لا
بد ان يكون حاصلا في الحيز والعلم به ضروري فان كان ذلك الحصول مسبوقا بالحصول
في حيز اخر كان متحركا والا كان ساكنا وكل ما كان لازما للازلي كان ازليا فالحركة
او السكون ازلي فعلم ان الجسم لو كان ازليا لكان الحركة او السكون ازليا لكن كل واحد
منهما يستحيل ان يكون ازليا اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية اللامسبوقية
به فان كانت الحركة ازلية لكانت مسبوقة بالغير وغير مسبوقة به وانه محال واما السكون
فلما بيناه قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا ويكون المؤثر فيه موجبا ويتوقف تاثيره
في السكون على شرط ممكن عدمي وذلك الشرط على شرط اخر ممكن عدمي الى غير النهاية قلنا
لو كان كذلك لزم المطلوب ايضا لان تلك الشروط العدمية لا بد ان يكون باسرها

حاصلة في الأزل لأن شرط الأزلي يستحيل أن يكون حادثا وإلا لزم تحقق المشروط
بدون الشرط وأنه محال وإذا كانت تلك الشرائط العدمية بأسرها حاصلة في الأزل
فالمؤثر في السكون إن لم يتوقف على شرط آخر غيرها لزم دوامه بدوام المؤثر والشرط الأزلي
وإن توقف على شرط آخر فذلك الشرط إن كان عدميا كان داخلا في تلك الشروط وقد
فرضناها خارجا عنها هذا خلف وإن كان وجوديا فهو إما واجب لذاته أو ينتهي إلى
الواجب لذاته لما مر وحينئذ يحصل المطلوب أيضا لما مر ثم لقائل أن يقول على الوجه الأول
من الوجهين اللذين ذكرهما لامتناع كون الجسم الأزلي ساكنا إنا نختار أن الامتناع ليس
من لوازم الماهية قوله فحينئذ أمكن زواله ولو أمكن ذلك لكانت الحركة جائزة عليه
وقد أبطلناه. قلنا قد أبطلتم جواز الحركة عليه في الأزل ولا يلزم من إبطال جواز الحركة
عليه في الأزل إبطال جواز الحركة عليه لأن إبطال الخاص لا يوجب إبطال العام فلم قلتم
إنا نقول لو كان الجسم الأزلي ساكنا فإما أن يصح الحركة عليه في الأزل أو لا يصح قلنا نختار
القسم الثاني وإن ذلك الامتناع من لوازم الماهية قوله فحينئذ لا يصح الحركة عليه في
لا يزال قلنا لا نسلم فإنه لا يلزم من امتناع الحركة عليه في الأزل امتناع الحركة عليه
فيما لا يزال وهذا ظاهر لمن عاينه الظهور بعد علمنا بتفسير قوله ومن أراد تعميم الدلالة فلا بد له
من بيان تماثل الأجسام واعلم أن الإمام بين الملازمة القائلة بأن الجسم الأزلي لو كان
ساكنا امتنع زواله بأن بين جواز الحركة على الأفلاك والعناصر انحصار الجسم عند الخصم
في هذين وعلى هذا التقدير يكون نفي التالي إلزاميا لا حقيقيا ومن أراد نفيه حقيقيا وهو
المراد بقوله ومن أراد تعميم الدلالة أي من أراد أن يبين جواز الحركة على جميع الأجسام
ليكون نفي التالي حقيقيا لا بد له من أن يثبت أن الأجسام متماثلة في الجسمية ثم يقول
لكن الحركة جائزة على بعض الأجسام لجوازها على الأفلاك والعناصر فوجب أن يصح على
البعض الآخر وهي الملائكة التي هي أجسام عند المتكلمين والشياطين والجن التي هي
عندهم أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة لأن ما صح على أحد المثلين صح على
الآخر واعلم أن المطلوب في هذه المسألة إن كان حدوث جميع الأجسام كان نفي التالي
في هذه الملازمة لا يتحقق إلا بجواز الحركة على جميع الأجسام لأن نظم هذا البرهان
حينئذ يكون هكذا لو لم يكن جميع الأجسام حادثا لكان بعضها قديما ولو كان كذلك كان

في الأزل إما متحركا أو ساكنا والقسمان باطلان أما الأول فلما مر وأما الثاني
فلأنه لو كان ساكنا في الأزل لامتنع زواله والتالي باطل لأن الحركة جائزة على جميع
الأجسام وحينئذ لا بد من بيان جواز الحركة على جميع الأجسام وأما إن كان المطلوب
فيها حدوث الجسم من حيث هو جسم كان نظم هذا البرهان أن يقال لو كان الجسم من حيث هو
جسم أزليا لكان في الأزل إما ساكنا أو متحركا والقسمان باطلان أما الأول فلأنه
لو كان ساكنا في الأزل لامتنع زواله ولو كان كذلك لما صحت الحركة على الجسم من حيث
هو جسم لكن الحركة جائزة على الجسم من حيث هو جسم ضرورة جوازها على الأفلاك والعناصر
وحينئذ لا يحتاج إلى أن يبين جواز الحركة على جميع الأجسام وأما الثاني فظاهر إذا
عرفت هذا فاعلم أن لقائل أن يقول ما تعنون بامتناع زوال السكون في قولكم لو كان
الجسم في الأزل ساكنا لامتنع زواله إن عنيت به أنه يمتنع زوال سكونه نظرا إلى تحقق
سببه فالملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوع فإن الحركة إنما جاز على الأجسام وعلى الجسم
من حيث هو جسم نظرا إلى ذاته وإن عنيت به أنه يمتنع زوال سكونه نظرا إلى ذاته
فالملازمة ممنوعة وما ذكرتموه من الدليل لا يدل عليها البتة قال فإن قيل
الدعوى مناقضة لحجتكم الأولى لأن إمكان وجود العالم ليس له أول وإلا فقد كان قبل ذلك
محالا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك باطل إلى آخره أقول توجيه هذا الوجه أن يقال
وجود الأجسام جائز في الأزل ومتى كان كذلك كان القول بأنه ممتنع في الأزل مناقضا
له فكان باطلا أما المقدمة الأولى فلأن إمكان وجود الأجسام لو كان له أول
كان قبل ذلك إما ممتنعا لذاته أو واجبا لذاته لانحصار مواد القضايا في هذه الثلاثة
واستلزام انتفاء أحدها أحد الآخرين ومحال أن يكون قبل ذلك ممتنعا لذاته أو واجبا لذاته
وإلا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي أو الوجوب الذاتي إلى الإمكان الذاتي
وأنه محال لاستلزامه انقلاب الحقائق ورفع الأمان والثقة عن القضايا العقلية
إذ لو جاز ذلك لجاز أن يقال أيضا إن شريك الله تعالى كان ممتنعا لذاته ثم انقلب
ممكنا أو واجبا وكذلك اجتماع النقيضين والضدين ولأن إمكان وجود العالم لو كان
له أول فإن كان قبل ذلك واجبا لزم المحال المذكور وإن كان ممتنعا كان ممتنع الاتصاف
لذاته بالإمكان ثم الآن صار واجب الاتصاف به لأن الإمكان للممكن ضروري وأنه محال

اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف
به لذاته ولو جاز ذلك يلزم نفي الصانع لان الصانع هو الواجب لذاته الذي هو
فاعل وجاعل للعالم واذا كان العالم واجبا لذاته لا يحتاج الى الصانع والمبدع فلزم ان
لا يكون الاله صانع العالم ولا معنى لقولنا انه يلزم نفي الصانع الا ذلك واما المقدمة
الثانية فظاهرة واعلم ان ما ذكره لا يناقض قولهم في هذا الكتاب لانهم ادعوا فيه ان
العالم حادث وما تعرضوا لامتناعه في الازل ولا لامكانه ولا منافاة بين ان يكون العالم
حادثا ويكون امكان وجوده ازليا نعم قد جاء في عبارات المتكلمين ان وجود العالم ممتنع
في الازل ومرادهم بذلك انه يمتنع اتصاف وجوده بعدم الاولية او يمتنع ان يكون الازل
ظرفا لوجوده اذ بعضهم ينفي الازل بذلك ويسلمون ان امكان وجوده ازلي على
معنى ان امكان وجوده لم يزل ازليا فلا تناقض بين هذين القولين ايضا قال
انكم اما ان فسرتم المحدث بانه الذي يكون مسبوقا بعدم نفسه او بانه الذي يكون
مسبوقا بوجود الله تعالى او فسرتموه بالثالث الى اخره اقول اعلم ان المتكلمين اختلف
عباراتهم في تفسير المحدث وحاصلها ترجع الى التفسيرين اللذين ذكرهما الامام اما
التفسير الاول فهو ان يريدوا بكون العالم حادثا انه مسبوق بعدم نفسه فنقول
السبق والقبلية والتقدم وغير ذلك من الالفاظ المناسبة لها يطلق على خمسة انواع
من التقدمات الاول على التقدم بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم وحركة القلم
فان حركة اليد وحركتي الخاتم والقلم وان كانت معا في الزمان لكن حركة اليد
علة لهما لان حركة الخاتم وحركة القلم مستفادتان من حركة اليد فان العقل يحكم
بان اليد لما تحركت تحرك القلم والخاتم وبالعكس لا يحكم وهذا يقتضي ان يكون للمتقدم تاثير
ما في المتاخر ثم الذي يدل على ان حركة اليد والخاتم معا في الزمان هو ان حركة اليد
لو تقدمت على حركة الخاتم لزم حصول اليد في حيز الخاتم فيلزم تداخل الجسمين وانه محال
وكذلك بين ان حركة اليد والقلم معا في الزمان الثاني على التقدم بالشرف كتقدم
ابي بكر على عمر رضي الله عنهما ومعناه ان كل فضيلة حصلت لعمر فهي حاصلة لابي بكر
ولا ينعكس في الفضائل بالنسبة الى نفسه الثالث على التقدم بالرتبة والمكان وهو ما يقرب
من مبدأ محدود ثم المراتب اما طبعية او عقلية كترتب الانواع والاجناس فان الاجناس

متقدمة على الانواع بالرتبة والطبع لكونها اجزاء منها واما وضعية صرفة كترتيب
الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب او الباب والاجناس والانواع بالنسبة الى
الجنس العالي والنوع السافل فان جعلت المبدأ المحراب والجنس العالي كان الاقرب
الى ما جعلته مبدأ متقدما على ما هو ابعد منه وان جعلت المبدأ الباب والنوع السافل
كان الامر بالعكس وانما سمينا المرتبة الاولى عقلية لان الحس لا يشاهد الا الشخص
الموجود واما تركيب الانواع من الاجناس والفصول وتركيب الاشخاص من الانواع
والعرضيات المشخصة وتقدم الاجناس والفصول على الانواع والانواع على الاشخاص
فذلك من عمل العقل الرابع على التقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد المتاخر
الا وهو موجود ويجوز وجوده بدون وجود المتاخر وذلك مثل تقدم الواحد على
الاثنين فانه لا يمكن وجود الاثنين الا بعد وجود الواحد ويجوز وجود الواحد
بدون الاثنين الخامس على التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن فان اعتبرت هذا
التقدم بالنسبة الى الماضي من الزمان فكل ما كان اقرب الى الآن فهو متاخر في الوجود
وما كان ابعد منه فهو متقدم في الوجود وان اعتبرته بالنسبة الى الزمان المستقبل
فكل ما كان اقرب الى الآن فهو متقدم في الوجود وما كان ابعد منه فهو متاخر اذا عرفت
هذه الاقسام فنقول ان عنيتم بالسبق في قولكم المحدث هو الذي يكون مسبوقا
بعدم نفسه السبق بالعلية فهو باطل لامتناع ان يكون العدم علة للوجود والا لزم نفي
والا لزم نفي العلم بالصانع ولان العلة يجب ان يكون مع المعلول فلو كان العدم علة
للوجود يلزم وجوده وعدمه الذي معا وانه محال لا يقال ايش تعني بقولك العلة يجب ان يكون
مع المعلول ان عنيت به ان المعلول واجب الصدور عند وجود العلة التامة فهو حق والا
لكان اما ممتنعا او ممكنا والاول ظاهر الفساد والثاني ايضا محال لانه ان لم يفتقر الى
مرجح اخر يلزم رجحان الممكن من غير مرجح وانه محال بالضرورة وان افتقر الى مرجح اخر
لم يكن ما فرضناه علة تامة هذا خلف وان عنيت به ان عند وجود المعلول واستمراره يجب
ان يكون العلة التامة موجودة مستمرة معه فهو ممنوع فان البناء علته التامة الباني
مع سائر الاشياء من الجص والآجر وغيرها الموجبة لبقاء شكل البناء على الهيئة
التي وضعها الباني عليها مع ان البناء يبقى مع زوال الباني الذي هو جزء العلة التامة

لانا نقول المراد منه ان كل ما كان علة تامة لشئ فانه يجب وجود ذلك الشئ عند تحقق
تلك العلة التامة وعدمه عند عدمها والامر كذلك اما وجوده عند تحققها فلان المراد
بالعلة التامة هو العلة التي يمتنع تخلف معلولها عنها واما عدمه عند عدمها فلان ما
هو المعلول للعلة التامة لو لم يجب عدمه عند عدمها لزم استغنا المعلول عن العلة وانه
محال بالضرورة واما حديث البناء البنا فان البناء ليس علة تامة لدخول البناء
في الوجود لا لاستمراره وبقائه لانه علة لتحريك الالات من الحجر والجص وتلك
الحركات موجبة لحصول تلك الالات في الاحياز وتلك الحصولات يتبعها الاوضاع
المخصوصة واذا كان كذلك لزم من زوال البنا زوال دخول البناء في الوجود
واما بقاؤه واستمراره فعلته التامة هي يبوسة الجص والاحجار الموجبة لبقائهما على
الهيات والاوضاع التي لزمت الحصولات وتلك اليبوسة باقية فلذلك وجب استمرار
البنا وبقاؤه على تلك الهيات والاوضاع وان عنيت به السبق بالشرف والمكان فهو
باطل بالاتفاق اما الاول فلان الوجود اشرف من العدم واما الثاني فلان المتقدم
بالمكان انما يتصور من الاجسام ذوات الامكنة والعدم المحض لا مكان له فيمتنع تقدمه
على غيره بالمكان وان عنيت به السبق بالرتبة العقلية فهو محال ايضا لان المتقدم
بالرتبة العقلية جزء من المتاخر وذلك يقتضي جواز وجودهما معا والعدم والوجود
امتنع ان يتقوم احدهما بالاخر او يكونا معا في الوجود وان عنيت به السبق بالطبع فهو
مسلم لان الممكن يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير وتحقيق
هذا الكلام ان المحدث عند الفلاسفة ينقسم الى ما يكون حادثا حدوثا زمانيا اعني
الذي يكون عدمه واقعا في زمان ثم يصير موجودا في زمان اخر بعده والى ما يكون
حادثا حدوثا ذاتيا اعني ما يحتاج في وجوده الى غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان
الفلاسفة قالوا ان العالم وان كان قديما لكنه حادث حدوثا ذاتيا وذلك لان الممكن
يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فعدم الممكن اذن
سابق على وجوده سبقا بالطبع وهذا فيه نظر لان الممكن لو كان مستحقا لذاته العدم
لكان ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ذلك نعم الممكن يستحق من ذاته ان لا يستحق الوجود
ولا العدم من ذاته ويستحق الوجود والعدم من غيره وهذا لا يقتضي ان يكون عدم الممكن

سابقا على وجوده سبقا بالطبع واجاب بعضهم عن هذا السوال بان قالوا انا نعلم بالضرورة
انه لولا وجود العلة الموجبة لوجود الممكن لبقي معدوما ولا معنى لقولنا العدم له من
ذاته سوى هذا القدر وهذا الجواب ليس بشئ لانه لو كفى ذلك كون الممكن مستحقا
للعدم من ذاته لزم ان يكون الممكن يستحق الوجود من ذاته لانا نعلم بالضرورة انه لو لا
وجود العلة المعطية لعدمه لبقي موجودا ولما كان هذا باطلا فكذا ما ذكروه وان
عنيتم به السبق بالزمان فهو باطل ايضا لانه يلزم منه قدم الزمان لانه اذا لم يكن
المفهوم ذلك السبق اولا وذلك السبق لا يتحقق الا بالزمان لزم ان لا يكون للزمان اول
ثم انه يلزم من قدم الزمان قدم الحركة ومن قدم الحركة قدم الجسم لكون الزمان مقدار الحركة
وقد مر تقريره وامتناع الحركة بدون الجسم والعلم به ضروري فالقول بالحدوث على هذا
التفسير يوجب القدم فيكون متناقضا وان عنيتم سبق عدم العالم على وجوده معنى اخر غير
غير ما ذكرناه فلا بد من افادة تصوره ثم من اقامة الحجة على ان العالم حادث على معنى ان
عدمه سابق على وجوده بذلك التفسير فان التصديق فرع التصور ليتكلم عليه ثم انهم ادعوا
انحصار المتقدم فيما ذكروه من الاقسام بالضرورة او بالاستقراء واما التفسير الثاني
للمحدث وهو ان يريدوا بكون العالم حادثا انه مسبوق بوجود الله تعالى فان ارادوا
بهذا السبق السبق بالعلية او بالطبع او بالشرف فهو مسلم ولا نزاع في حدوث العالم بشئ من
هذه التفاسير وان ارادوا به السبق بالمكان فهو باطل بالاتفاق لتقدس وجود الله تعالى
عن المكان وان ارادوا به السبق بالزمان فهو باطل ايضا اما اولا فلاستحالة كونه تعالى
زمانيا واما ثانيا فلانه يلزم منه قدم الزمان ومنه قدم الحركة والجسم على الوجه الذي تقدم
فالقول بالحدوث على هذا التفسير يستلزم القدم فيكون باطلا وان اردتم بحدوث العالم
معنى اخر مغايرا لما ذكرنا من التفسير فلا بد من افادة تصوره ليتكلم عليه فان التصور قبل
التصديق قال ولنا من هذا المقام لكن لا نسلم ان الجسم لو كان قديما لكان اما
ان يكون متحركا او ساكنا الى اخره اقول هذا منع لانحصار الجسم القديم فيما ذكروه
من القسمين وهو المتحرك والساكن وتوجيهه ان يقال لا نسلم انحصار الجسم القديم فيما
ذكرتم من القسمين وانما ينحصر فيهما ان لو وجب حصوله في المكان اذ الحركة عبارة
عندكم عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون عبارة عن الاستقرار في المكان

الواحد وهذان المعنيان انما يتحققان ان لو وجب حصول الجسم في المكان وهو ممنوع واذا كان كذلك كان ههنا قسم اخر وهو ان لا يكون الجسم القديم حاصلا في المكان ثم بين ان العالم ليس في مكان بان قال لو كان العالم في مكان فذلك المكان اما ان يكون معدوما او موجودا والقسمان باطلان فبطل القول بكون العالم حاصلا في المكان اما القسم الاول فظاهر لاستحالة حصول الموجود في المعدوم والعلم به ضروري ولو جاز ذلك عقلا لجاز ايضا ان يقال ان الرب تعالى حاصل في مكان معدوم والثاني ايضا باطل لان المكان الموجود اما ان يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان الاول كان جسما ان كان مشارا اليه على سبيل الاستقلال وعرضا ان كان على سبيل التبعية وكلاهما محالان اما الاول فلان مكان العالم لو كان جسما وكل جسم يصح عليه الحركة من مكان الى مكان فمكان العالم يصح عليه الحركة من مكان الى مكان فيكون له مكان اخر والكلام فيه كما في الاول فيفضي الى التسلسل وانه محال واما الثاني فلان مكان العالم لو كان عرضا افتقر الى محل فان كان محله هو الجسم المتمكن فيه لزم الدور لافتقار كل واحد منهما الى الاخر وان كان غيره لزم التسلسل لافتقار ذلك الغير الى مكان اخر قوله وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل الى اخره جواب عن منع مقدر وهو ان يقال لا نسلم استحالة التسلسل اجاب عنه بان قال غرضنا في هذا المقام ابطال كون مكان العالم جسما وهو حاصل سواء كان التسلسل باطلا او حقا اما اذا كان باطلا فظاهر واما اذا كان حقا فلان مجموع تلك الاجسام الغير المتناهية جسم وكل جسم يصح عليه الحركة من مكان الى مكان وكل ما كان كذلك كان له مكان فللمجموع تلك الاجسام مكان وذلك المكان يستحيل ان يكون جسما لان الخارج عن جميع الاجسام لا يكون جسما وان كان الثاني وهو ان لا يكون مكان العالم مشارا اليه فهو باطل ايضا لان ما لا يكون مشارا اليه يستحيل ان يكون مكانا للعالم لان مكان العالم هو الذي يصح الحركة منه واليه وكل ما كان كذلك كان مشارا اليه ينتج كل ما كان مكانا للعالم فهو مشار اليه وينعكس بعكس النقيض كل ما لا يكون مشارا اليه لا يكون مكانا للعالم قال سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة الى اخره اقول توجيه هذا المنع ان يقال لا نسلم انتفاء كون العالم متحركا في

الازل قولكم الحركة تقتضي المسبوقية بالغير قلنا ان عنيتم بالحركة في هذا المقام ماهية الحركة من حيث هي هي فلا نسلم كونها مسبوقة بالغير بل هي عندنا ازلية غير مسبوقة بالغير وان عنيتم بها الحركة المعينة فمسلم وحينئذ لكن لم يلزم منه ان لا يكون العالم متحركا ازلا على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة اخرى الى غير النهاية ويكون مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات وعند هذا ظهر فساد قولهم ان الازلية تنافي الحركة لانها انما تنافي الحركة المعينة اما منافاتها للحركة المحفوظة بتعاقب الجزئيات على معنى ان قبل كل حركة حركة الى غير النهاية فممنوع قال واما الوجه الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل مختار فله اول قلنا لا نسلم انه فعل فاعل مختار الى اخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم ان المجموع المعقول من الحركات المعينة فعل فاعل مختار ولم لا يجوز ان يكون الفاعل فيه موجبا بالذات قوله لو كان كذلك لزم دوام ذلك المجموع بدوام مؤثره الموجب بالذات قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو امتنع تخلفه عنه لفوات شرط او لحصول مانع وهو ممنوع فان الاثر قد يتخلف عن الموجب بالذات لاحد هذين الامرين واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث المعينة حركة كانت او غيرها موجب بالذات الا ان كل حادث متقدم شرط لان يصدر عنه حادث اخر بعده لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال سلمنا انه فعل فاعل مختار لكن لم نسلم ان فعل المختار محدث الى اخره اقول توجيه هذا المنع ان يقال لم قلتم بان المجموع الحاصل من الحركات المعينة اذا كان فعلا لفاعل مختار لزم ان يكون حادثا وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ان يكون القديم فعل الفاعل المختار وهو ممنوع فان تأثير المؤثر القادر المختار في اثره ووجوده اما ان يكون ممكنا ازلا او لا يكون والقسم الثاني باطل والا لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما ينافيان المقدورية اما الاول فلاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما الثاني فلامتناع انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان اللاحق ولما بطل هذا القسم تعين الاول وهو ان يكون وجود الحادث وتأثير المؤثر القادر فيه ممكنا ازلا وهو المطلوب وصوب وجود الحادث وتأثير المؤثر فيه ازلا اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا والاول يحصل المطلوب والثالث باطل لما مر قال سلمنا ان الاجسام ما كانت متحركة فلم لا

بجواز ان يكون ساكنة الى اخره اقول توجيه هذا السوال ان يقال سلمنا امتناع
كون الاجسام متحركة في الازل لكن لم لا يجوز ان يكون ساكنة فيه على وجه يمتنع عليها
الحركة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازما للماهية او لا يكون قال الامام
في جواب هذا الكلام الامتناع عدم فلا يعلل ولا اعرف لهذا توجيها عليه فان امتناع
الحركة سواء كان مفهوما وجوديا او عدميا وكان معللا او غير معلل فهو بحاله اما ان يمتنع
انفكاكه عن ماهية الجسم او لا يمتنع فقوله الامتناع عدم فلا يعلل لا يتوجه عليه اصلا
لا يقال لازم الشيء معلول لذلك الشيء او معلول علته والا لاستغنى عنه وعما هو محتاج
اليه ولو كان كذلك لجاز انفكاكه عنه فلا يكون لازما لانا نقول هذا خلف واذا كان
كذلك كان معنى هذا الكلام ان امتناع الحركة اما ان يكون معلولا لماهية الجسم او
لعلتها او ليس معلولا لهما وهذا الترديد انما يصح ان لو كان الامتناع معللا وهو ممنوع
فان الامتناع مفهوم عدمي والمفهومات العدمية لا يعلل لانا نقول هذا ايضا ليس بشيء
اما اولا فلانه لا يلزم من استغناء الشيء عن شيء اخر وعما يحتاج اليه ذلك الشيء
جواز انفكاكه عنه فان العلة مستغنية عن معلولها وعما يحتاج اليه معلولها مع امتناع
انفكاكها عنه واما ثانيا فلان الامتناع اذا لم يكن معللا كان داخلا في القسم الثاني
من الترديد لان الشيء اذا لم يكن معلولا لماهية الجسم ولا لعلتها وكان ينبغي ان يختار
القسم الثاني من الترديد ويتكلم عليه قال سلمنا كونه معللا لكنه وارد عليكم
ايضا الى اخره اقول توجيه هذا السوال ان يقال لو صح ما ذكرتم من الترديد لزم احد
الامرين وهو اما امتناع وجود العالم فيما لا يزال او جواز كون العالم ازليا واللازم لا
يقولون بشيء منهما اما الملازمة فلان العالم يمتنع ان يكون ازليا عندكم فهذا الامتناع
اما ان يكون لازما لماهية الجسم او لا يكون فان كان الاول وجب ان يبقى العالم ممتنعا
ابدا فيمتنع وجوده فيما لا يزال وان كان الثاني لزم جواز كون العالم ازليا وهذا فيه
نظر لانه لا يلزم من لزوم امتناع الوجود في الازل لماهية الجسم ان لا يوجد العالم
فيما لا يزال وانما يلزم ذلك ان لو لزم من لزوم امتناع الوجود في الازل لزوم امتناع
الوجود مطلقا وهو ممنوع فان امتناع الوجود في الازل دائما ثابت مع جواز الوجود
فيما لا يزال قال واما الوجه الثاني فنقول لا نسلم كون السكون وصفا ثبوتيا

الى اخره اقول السكون عند المتكلمين وجودي لانه عبارة عن الحصول في الحيز الواحد
اكثر من زمان واحد والتقابل بينه وبين الحركة تقابل التضاد وعند الحكماء السكون امر
عدمي لانه عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والتقابل بينه وبين الحركة
تقابل العدم والملكة وقد عرفت ان الدليل على ان السكون لو كان قديما امتنع زواله
لا يتم الا اذا بين كون السكون امرا وجوديا لجواز زوال العدم القديم ولما كان
كذلك منع الحكماء في هذا المقام كون السكون امرا وجوديا فلا بد للمتكلمين من بيان ذلك
ليتم دليلهم المذكور ونحن نذكره في الجواب اه ثم عليه قال سلمنا لكن لا نسلم
افتقاره الى المؤثر الى اخره اقول توجيه هذا السوال سلمنا كون السكون وصفا
ثبوتيا وانه ممكن لكن لا نسلم افتقاره الى المؤثر وانما يصار اليه ان لو كان الامكان علة
للحاجة الى المؤثر وهو ممنوع عندكم بل علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث او الحدوث
جزء منها او شرط لها على اختلاف اراء المتكلمين واذا كان كذلك فالمتكلم بيان افتقار
هذا السكون الى المؤثر الا اذا بين انه حادث لكنكم بينتم حدوثه على انه مفتقر الى المؤثر
وهو دور قال سلمناه ولكن لا نسلم ان القديم لا ينعدم الى اخره اقول لما فرغ من
السوال على مقدمات الدليل الدال على ان السكون لو كان قديما امتنع زواله شرع في
ايراد النقض على كبرى القياس المنتج لهذه الشرطية لان هذه الشرطية انما تنتجها
قياس مركب من متصلة وحملية هكذا لو كان السكون قديما لكان السكون قديما وكل
قديم امتنع زواله ينتج لو كان السكون قديما امتنع زواله ثم جعل هذه النتيجة شرطية
لقياس استثنائي واستثنى نقيض التالي حتى ينتج نقيض المقدم ولما كان كذلك قال
كبرى القياس منقوض بصورتين احديهما ان الله تعالى كان قادرا في الازل على ايجاد العالم
اي قادرية الله تعالى على ايجاد العالم ازلية ثم اذا اوجده ما بقيت تلك القادرية
الازلية لانها لو بقيت لزم تعلق القدرة بالموجود الحاصل وانه محال لاستحالة
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ثم اورد على نفسه سوالا بان قال لا نسلم عدم قدرة
الله على ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وظاهر قدرته عليه فان الله تعالى يعدمه ثم يعيده
مرة اخرى اجاب عنه بان قال هذا لا يتوجه علينا لان كلامنا في القادرية التي تعلقت
بايجاد العالم ابتداء ولا شك انها بعد ايجاد العالم ما بقيت وما ذكرتم تعلق اخر وهو

تعلق قدرة الله تعالى بايجاد العالم بعد اعدامه الصورة الثانية وهي ان الله تعالى كان
عالما في الازل بان العالم سيوجد اي عالمية الله بان العالم سيوجد ازلية فاذا اوجده
ما صارت تلك العالمية القديمة والا لكان ذلك جهلا وانه على الله محال قال
والجواب عن الاول انه لا بد ان له امكان حدوث العالم لكن لا يلزم صحة كون العالم ازليا
الى اخره اقول تقرير هذا الجواب ان يقال نسلم ان امكان حدوث العالم لذاته
له لكن لا نسلم انه يلزم منه صحة وجود العالم في الازل على ان يكون وجود العالم
موصوفا بالازلية فان امكان الشيء جاز مقارنته مع شيء اخر مع امتناع وجود ذلك
الشيء معه لان هذا الحادث مشروط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا لا سبقا ذاتيا
فانه لذاته لصحة وجوده بهذا الشرط والا لكان قبل تلك الذاته اما واجبا
او ممتنعا وكلاهما محالان والا لزم منه الانقلاب من الوجوب الذاتي او الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال ولانه لو كان واجبا لكان قديما فالحادث
قديم هذا خلف ولان الحادث المسبوق بالعدم سبقا زمانيا لو كان له بداية
لا ينتهي حدود التقدم الى حد لو وجد قبله بزيادة لحظة يصير ازليا وانه محال
والا لكان الشيء الذي له اول يصير بحيث لا اول له بزيادة لحظة واحدة فيها وهو محال
بالضرورة فعلم ان هذا الحادث بهذا الشرط لا اول لصحة وجوده مع انه يمتنع ان
يكون ازليا للتنافي بين الازلية التي هي عبارة عن نفي الاولية وبين السبق بالعدم
السبق الزماني وكذلك امكان كتابة زيد يجامع عدم كتابته مع امتناع مجامعة كتابته
معه قال وعن الثاني ان تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى
على وجود العالم عندنا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض عندكم الى اخره اقول
تقرير هذا الجواب ان يقال لا نسلم انحصار اقسام التقدم في الخمسة المذكورة ودعوى
الضرورة في هذا المقام غير مسموع والذي يدل على وجود قسم اخر خارج عما ذكرتم
من الاقسام هو ان اجزاء الزمان بعضها متقدم على البعض والعلم به ضروري وذلك
التقدم ليس بالعلية لوجوب كون العلة مع المعلول وامتناع ان يكون اجزاء الزمان
بعضها بالنسبة الى البعض كذلك وليس ايضا بالطبع لان المتقدم بالطبع يجوز ان
يوجد مع المتاخر بالطبع واجزاء الزمان امتنع ان يوجد بعضها مع البعض وليس

ايضا بالشرف لان المتقدم بالشرف يجوز ان يقارن المتاخر فيمتنع ذلك في اجزاء الزمان
ولان اجزاء الزمان متشابهة من حيث هي اجزاء الزمان فلا يكون بعضها اشرف من
بعض وليس ايضا بالمكان وذلك ظاهر ولا بالزمان لامتناع ان يكون للزمان زمان
والا لكان الكلام فيه كما في الاول فيلزم وجود ازمنة غير متناهية يحيط بعضها بالبعض
وانه محال فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عما ذكرتم من الاقسام
الخمسة واذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يقال تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم
وجود الله تعالى على وجود العالم كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض فان تقدم
اجزاء الزمان بعضها على البعض ليس بالزمان والا لزم التسلسل الذي ذكرنا.
واذا عقل التقدم هنا بدون الزمان فليعقل ايضا في تقدم عدم العالم على وجوده
وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم بدون الزمان لا يقال انا نمنع الحصر
مكابرة واما تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض فبالزمان على معنى ان عدم اليوم
واقع في زمان امس وعدم امس واقع في زمان قبل امس وهكذا الى غير النهاية والتقدم
على هذا الوجه لا يقتضي ما ذكرتم من التسلسل وتقدم عدم العالم على وجوده استحال
ان يكون بهذا التفسير والا لزم ان يكون عدمه واقعا في زمان قبله ولو كان
كذلك يلزم قدم الزمان ومن قدم الزمان قدم الحركة ومن قدمها قدم الجسم فالقول
بالحدوث على هذا التفسير يقتضي القدم ونقول ايضا لم لا يجوز ان يكون تقدم اجزاء
بعضها على البعض بالطبع قوله لان المتقدم بالطبع يجوز ان يقارن المتاخر
بالطبع قلنا ان ادعيتم ذلك كليا فهو ممنوع وان ادعيتم جزئيا فمسلم ولكن لم يلزم
بان اجزاء الزمان من قبيل ما يجوز ان يجتمع الجزء الاول منه مع الجزء الثاني
لا بد له من دليل لانا نقول اما قولكم بان منع الحصر مكابرة لانا بينا
ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ليس شيئا مما ذكرتم من الاقسام الخمسة
وقولكم ان ذلك بالزمان على معنى ان عدم اليوم واقع في زمان امس وعدم امس
واقع في زمان قبل امس وهكذا الى غير النهاية فمسلم ولا نزاع فيه وانما
الكلام في تقدم الامس على اليوم الذي هو تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض
لا في تقدم اجزاء الزمان عليها واي احدهما من الاخر واما قوله لم لا يجوز ان

ان يكون تقدّم اجزاء الزمان بعضها على البعض بالطبع قلنا لا لان التقدّم بالطبع لما كان مفسّرا بما يمكن ان يوجد مع المتاخر منه او بما يستلزم هذا المعنى ومن شرط الحدّ وجوب الاطراد استحال تحقق المتقدّم بالطبع دون هذا المعنى واذا كان كذلك استحال ان يكون تقدّم اجزاء الزمان بعضها على البعض بالطبع لامتناع تحقق هذا المعنى فيها **قال** وعن الثالث انا اذا فرضنا جسمين متماسين نعني بالسكون بقاؤهما على ذلك الوجه وبالحركة ان لا يبقى تلك المماسة الى الحين **اقول** توجيهه ان يقال انا لا نفسّر الحركة بانتقال الجسم من مكان الى مكان والسكون باستقراره في المكان الواحد حتى يتوجّه علينا ما ذكرتم من المنع وانما نعني بالسكون بقاء المماسة الحاصلة بين الجسمين وبالحركة عدم بقاء تلك المماسة فانا اذا فرضنا جسمين متماسين فما دامت تلك المماسة باقية سمّيناهما ساكنين وان زالت تلك المماسة سمّيناهما متحركين ولا واسطة بين بقاء المماسة ولا بقائها وعلى هذا لا حاجة لنا الى حصول الجسم في الحيّز والمكان فظهر ان الجسم لو كان قديما لكان اما متحركا او ساكنا واعلم ان هذه العناية دافعة للمنع المذكور لكنها انما تستقيم اذا فرضنا وجود جسمين متماسين اما اذا فرضنا وجود جسم واحد ولا يصدق عليه الحركة والسكون بهذا التفسير فلا يتم الدليل المذكور على حدوثه ولانا لو فرضنا جسمين متماسين تحركا على وجه بقيت المماسة بينهما كانا ساكنين على ما ذكر من التفسير وانه محال بالضرورة ومستبعد من حيث العرف والاستعمال اذا عرفت هذا فالاولى ان يدعى العلم الضروري بحصول الجسم في الحيز والمكان ثم يقال ان صحّ ذلك الحصول اكثر من زمان واحد كان ساكنا والا كان متحركا واما ما ذكروه من الشك فقد قال المتكلمون في جوابه لم لا يجوز ان يكون المكان من الامور الفرضية الاعتبارية ولا وجود له في الخارج قوله لانه يمتنع حصول الموجود في المعدوم قلنا لا نسلّم وما الدليل عليه فان المتكلمين ذهبوا الى ان المكان امر عدمي ويحصل فيه الجسم الموجود ولانه لما جاز حصول الامور الاضافية كالابوّة والبنوّة التي هي اعدام في المحالّ الموجودة فلم لا يجوز عكسه ايضا ويمكن ان يقال على الشق الثاني لم لا يجوز ان يكون موجودا ومشارا اليه بالاستقلال قوله لو كان كذلك لكان جسما قلنا لا نسلّم وانما يلزم ذلك ان لو كان مشارا اليه بانه ههنا او هناك

على سبيل الاستقلال اما اذا كان مشارا اليه لكن لا يكون مشارا اليه بانه ههنا او هناك على سبيل الاستقلال لا يكون جسما والمكان كذلك عندنا وان ردّد الكلام في هذا وقيل مكان الجسم اما ان يكون مشارا اليه بانه ههنا او هناك او لم يكن اخترنا القسم الثاني قوله فحينئذ يكون عرضا قلنا لا نسلّم فان العرض هو الذي لا يكون مشارا اليه على سبيل الاستقلال اصلا والمكان مشار اليه على سبيل الاستقلال وان كان غير مشار اليه بانه ههنا او هناك سلّمنا لكن لم لا يجوز ان يحصل الجسم في مكان غير مشار اليه قوله لان مكان الجسم يصحّ الحركة عنه واليه وكل ما كان كذلك كان مشارا اليه قلنا لا نسلّم صدق المقدمة الثانية ان اردتم بها وجوب كون ما يصحّ الحركة عنه واليه مشارا اليه من حيث هو هو فمسلّم وان اردتم وجوب كونه مشارا اليه في الجملة اي بواسطة شيء اخر ولم قلتم بان مكان الجسم غير مشار اليه بهذا التفسير بل هو مشار اليه بواسطة حصول الجسم فيه وايضا فان الصورة الجسمية حالّة في الهيولى والهيولى غير مشار اليها والصورة الجسمية مشار اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في مسئلتنا واما الحكماء فقد احتاروا كون المكان عرضا وفسّروه بالسطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي قوله لو كان عرضا لافتقر الى محل قلنا نعم ولم لا يجوز ان يكون محلّه غير الجسم المتمكن فيه واما التسلسل فممنوع لانه انما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل جسم مكان وليس الامر كذلك عندنا فان الاجسام تنتهي الى الفلك الاعظم المحيط بكل العالم وليس له مكان بل وضع فقط لم قلتم بانه ليس كذلك لا بدّ له من برهان ولما انجرّ البحث الى الكلام في المكان نذكر من اسباب الناس فيه مع اشارة خفيفة الى حججهم فنقول انا نشاهد ونعلم بالضرورة ان الجسم ينتقل من جهة الى جهة ومن جانب الى جانب والناس يسمّون المنتقل عنه والمنتقل اليه تارة بالحيّز وتارة بالجهة وتارة بالحيث وتارة بالجانب وتارة بالمحاذاة وتارة بالمكان فمكان الشيء هو الذي يكون فيه ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره ويتوارد عليه المنتقلات على سبيل البدل ثم اختلفوا في هذا الشيء فذهب القائلون بالخلاء والبعد الى انه امر ممتد يسري فيه الجسم وذهب ارسطو واتباعه الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي

والالوان اختلفوا فذهب المتكلمون الى انه عدم محض ونفي محض وحجتهم هو الوجه
الثاني من الشك المذكور في امتناع كون الجسم حاصلا في الحيز وقد عرفت جوابه
وذهب افلاطون الى انه عبارة عن الفضا والبعد المجرد عن المادة واحتج
عليه بوجهين الاول انه لا شك ان ما بين طرفي الطاس المملوء من الما مقدارا من البعد
فلو قدرنا خروج الما منه وعدم دخول جسم آخر فيه فلا بد ان يكون ما بين طرفي الطاس
بعدا خاليا عن الاجسام فثبت ان المكان هو البعد المجرد عن المادة. لا يقال
ما ذكرتموه يقتضي وجود البعد الخالي عن الاجسام على هذا التقدير لا نزاع فيه
وانما النزاع في وجود الابعاد الخالية عن الاجسام في الواقع وما ذكرتموه لا يفيد
لانا نقول هذا التقدير ممكن الوقوع لكن الخلا ممكن الوقوع على ما سنبينه
وامكان وقوعه يستلزم امكان وقوع هذا التقدير والمدعى ليس الا وجود ابعاد
خالية عن الاجسام على تقدير ممكن الوقوع الثاني ان البعد المخصوص بين طرفي الطاس
معلوم بالضرورة وهو لا يتغير ولا يتبدل والاجسام الحاصلة داخل الطاس
مختلفة متعاقبة لكون الطاس تارة مملوا من الما وتارة من الهواء والشيء الذي لا يتغير
مغاير للشيء الذي يتغير ثم انه ابطل كون المكان عبارة عن السطح بانه لو كان
كذلك لكانت الحركة عبارة عن الانتقال من سطح الى سطح اخر ولو كان كذلك
لزم ان يكون الطير الواقف في الهوا والحجر الواقف في الما حال جريان الهواء
والما عليهما متحركين لتبدل السطوح عليهما في كل آن وكونهما ساكنين معلوم
بالضرورة ولان المكان لو كان عبارة عن السطح لكانت الدرة الموضوعة في
الحقة المنتقلة من خراسان الى بغداد ساكنة لبقا المماسة الحاصلة بين سطحها
وسطح ما يحيط بها وكونها متحركة معلومة بالبديهة واما اصحاب ارسطو فقد
احتجوا على فساد كون المكان عبارة عن البعد بانه لو كان كذلك لزم اجتماع
البعدين وانه محال بيان الشرطية ان المتمكن اذا حصل في المكان لزم بقا كل
واحد من البعدين اعني بعد المكان وبعد المتمكن متميزين لامتناع حصول المعدوم
في المعدوم والاتحاد واما فساد التالي فلانه لا معنى للبعد المتحقق الا البعد
الذي بين طرفي هذا الانا وليس ذلك الا واحدا بالمشاهدة ثم قالوا

لا معنى للمكان الا السطح الذي يحصل فيه المتمكن ولا يجوز ان يكون ذلك الحصول
على وجه المداخلة لما مر فتعين ان يكون على وجه المماسة والمماس للمتمكن ليس الا السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولكل واحد من المذهبين
حجج اخر مذكورة في الكتب الحكمية قال لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان
في الازل جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يعرض الا عند
حصول الجزئين اقول توجيهه ان يقال لا نسلم ان الجسم لو كان ازليا لكان اما
متحركا او ساكنا وانما يلزم ذلك ان لو كان اكثر من واحد لانكم فسرتم السكون
ببقا المماسة والحركة بعدم بقائها والسكون والحركة على هذا التفسير لا يعرض الا
عند حصول جزئين او جسمين متماسين اما اذا كان واحدا فلا يلزم كونه متحركا او
ساكنا لم يلتزم بانه ليس كذلك لابد له من دليل اجاب عنه بقوله بينا ان الواحد
يستحيل ان ينقسم فلما صار العالم منقسما علمنا انه لم يكن واحدا وتوجيهه ان يقال
لو كان الجسم ازليا فاما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول محال لان الواحد
يستحيل ان ينقسم والعالم منقسم فلم يكن واحدا واذا بطل هذا القسم تعين الثاني
وحينئذ يلزم كونه متحركا او ساكنا لما مر وفي هذا الجواب نظر لان السائل
ليس يريد بالواحد الجزء الذي لا يتجزى بل الجسم الواحد واذا كان كذلك سقط هذا
الجواب قال قوله الازلي نوع الحركة لا شخصها قلنا هذا باطل لان الحركة
ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر انقضى ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية
بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى والجمع بينهما محال اقول توجيهه ان يقال
الحركة سوا كانت بحسب الشخص او بحسب النوع استحال ان يكون ازلية اما بحسب الشخص
فقد سلمتم واما بحسب النوع فلانها مركبة من جزئين احدهما انقضى والاخر حصل وكلما
كان كذلك كانت ماهيته متعلقة بالمسبوقية بالغير والمسبوق بالغير استحال ان يكون ازليا
فاذن بين الحركة والازلية تناف وفيه نظر لانا لا نسلم كون الحركة بحسب النوع مركبة
مما ذكرتم من الامرين ثم الذي يدل على امتناع ذلك ان الحركة بحسب النوع موجودة
في الخارج فلو تركبت من امر انقضى ومن امر حصل لزم تركب الموجود الخارجي من الامر
المعدوم في الخارج والموجود فيه ضرورة انعدام الجزء المنقضي عند وجود الجزء الآخر

وذلك محال بابا العقل بالبديهة واذا كان كذلك فالاولى ان يقال ماهية الحركة
بما هي هي تقتضي المسبوقية بالغير اعني ان المسبوقية بالغير من لوازمها والعلم به ضروري
لا يقال ما ذكرتموه يدل على ان الحركة غير حاصلة في الازل ونحن نسلم ذلك اذ الازل
ليس شيئا يستقر فيه شيء اخر كما يستقر الشيء في طرفه ووعائه ومكانه وزمانه وانما الكلام
في الحركة الازلية بمعنى اخر وهو ان يكون قبل كل حركة حركة لا الى اول وما ذكرتموه
لا يبطل ذلك لانا نقول لو كان كل حركة مسبوقا بحركة اخرى الى غير النهاية لزم
ان يكون مسمى الحركة ازليا اي لا اول له وهو محال لان مسمى الحركة يقتضي المسبوقية بالغير
والازلية ينافيها قال قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الحادث موجبا لا مختارا
ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق قلنا سيتم الدلالة على فساده في باب اثبات
القادر ان شاء الله تعالى اقول الامام احال جواب هذا السؤال على مسألة اثبات القادر
والذي يرد ههنا ان المؤثر في مجموع الحوادث حركات كانت او غيرها لو كان موجبا
بالذات فان توقف تاثيره فيه على شرط حادث لزم ان يكون ذلك الشرط خارجا عنه
لوجوب تغاير الشرط للمشروط وداخلا فيه لكونه فردا من افراده فيلزم ان يكون
الشيء الواحد بالاعتبار الواحد داخلا في الشيء وخارجا عنه وانه محال وان لم
يتوقف على شرط حادث لزم من قدمه قدم ذلك المجموع ومن قدمه قدم افراده فيلزم
قدم كل فرد من افراد الحوادث وانه محال وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو توقف على
شرط حادث لزم ان يكون ذلك الشرط خارجا واما وجوب تغاير الشرط للمشروط
فلا يقتضي خروج الشرط عن ماهية المشروط وانما يقتضي ذلك ان لو كان الجزء
مغايرا عن مفهوم الكل وهو ضروري البطلان وان فسر الشرط بما يكون خارجا
عنه منعنا المقدمة القائلة بانه لو لم يتوقف على شرط حادث لزم من قدمه قدم
ذلك المجموع لجواز توقفه على شرط حادث داخل قال قوله لم لا يجوز ان
يكون القديم فعلا لفاعل مختار قلنا قد تقدم ابطاله اقول لما كان القادر هو الذي
يقصد الى ايجاد الشيء والقصد الى ايجاد الشيء يستدعي ان يكون له عدم قبل ذلك
استحال ان يكون القديم فعلا للفاعل المختار والعلم به ضروري قيل لو كان
القادر مفتقرا بما ذكرتم فقصده الى ايجاد الشيء ان كان حال عدمه لزم وجوده

حال عدمه وان كان حال وجوده لزم ايجاده حال وجوده لا يقال يقصد الان
الى ايجاده في الزمان المستقبل لانا نقول هذا ايضا باطل لان القصد الجازم
والارادة المتعلقة بالايجاد لو تحقق الان والا لزم الايجاد وانما الحاصل الان
هو العزم على القصد الى ايجاده في الزمان المستقبل فعند مجيء الاستقبال يعود الكلام
فيه واجيب عنه بان قيل لم لا يجوز ان يتعلق القصد به من حيث هو ممكن من غير الالتفات الى
وجوده او عدمه وان ذلك يستلزم القصد في احد الحالين سلمنا لكن لم لا يجوز ان
يتعلق القصد به حال وجوده بشرط ان يكون معدوما قبل ذلك قوله يلزم ايجاد الموجود
قلنا ان عنيتم به ايجاد الموجود بوجود غير ما حصل من ذلك القصد فهو ممنوع وان عنيتم به ايجاد
الموجود بعين ذلك الوجود فمسلم ولم قلتم بانه محال سلمنا لكن لم لا يجوز ان يقصد الان
الى ايجاده في الزمان المستقبل قوله لو تحقق القصد الجازم والارادة المتعلقة بالايجاد
في الان لزم الايجاد قلنا لا نسلم ان عنيت لزوم الايجاد في الان ومسلم ان عنيت لزومه
في الزمان المستقبل واما قوله فاذا جاء الاستقبال يعود الكلام فيه قلنا يتعلق القصد به
حال وجوده لا على معنى انه يوجده بوجود مغاير للوجود الحاصل في هذا الزمان بالقصد
الحاصل في الزمان الاول بل بهذا الوجود فالحاصل ان القصد في الزمان الاول يتعلق بايجاد
الشيء في الزمان الثاني وفي الزمان الثاني يتعلق باستمراره بذلك الوجود قال قوله
لم لا يجوز ان يكون ساكنا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول الامتناع عدم فلا يسلك اقول
قد عرفت فساد هذا السؤال وعدم توجيهه وايراده على مقدمة من مقدمات الدليل الذي ذكره
الامام اولا في امتناع كون الجسم ازليا مع كونه ساكنا والامام اجاب عنه بان بين ان
السكون بالتفسير الذي ذكره وهو المماسة الحاصلة من جسمين او مماسة الجسم لجسم اخر
امر وجودي لانه نقيض اللامماسة التي هي عدمية لكونها محمولة على العدم وكون المحمول
على العدم عدميا فتكون المماسة وجودية لان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا وانت
قد عرفت غير مرة ضعف هذا النوع من الكلام وانه لا يجب ان يكون شيء من النقيضين
وجوديا ومع ذلك فللقائل ان يقول انتم في الدليل المذكور عللتم الامتناع لا
السكون فلا يتعين كون السكون وجوديا وله ان يجيب عنه ويقول اذا ثبت ان
السكون امر وجودي فنقول لو كان الجسم الازلي ساكنا فاما ان يكون ذلك

السكون من لوازمه او لا يكون والاول باطل والا لما تحرك الجسم قط والثاني ايضًا
محال والا لجاز زواله عن الجسم في الازل فيلزم جواز كون الجسم الازلي متحركا وقد بينا
امتناعه ويرد عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون السكون من العوارض التي لا تفارق الجسم الازلي
وانما تفارقه في لا يزال والمتكلمون ذكروا وجهين لبيان كون السكون وجوديا احدهما
انه عبارة عن الحصول في الحيز اكثر من زمان واحد وهو وجودي لانه نقيض اللاحصول
في الحيز الذي هو عدمي لصدقه على المعدوم فيكون الحصول وجوديا لان احد النقيضين
يجب كونه وجوديا وثانيهما ليس جعل احدهما اعني الحركة والسكون عدما للاخر اولى
من العكس لكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز الا ان الحركة حصول مسبوق بحصول
في حيز اخر والسكون حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز فاما ان يكونا وجوديين او عدميين
والثاني محال لكون الحركة وجودية بالاتفاق فتعين الاول ويلزم منه كون السكون وجوديا
وهو المطلوب وكلاهما مبنيان على ان السكون عبارة عن الحصول في الحيز اكثر من زمان واحد
وفيه النزاع **قال** قوله يلزمكم هذا في صحة العلم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح
الحكم عليه بالصفة الثبوتية اما ههنا السكون ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه **اقول** اما
توجيه السؤال فقد عرفته واما هذا الجواب فلا توجيه له ظاهرا ومعناه ان المحكوم عليه
بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا والعالم نفي محض فلا يصح وصفه بالامتناع الذي
هو صفة ثبوتية واما السكون فقد بينا انه صفة ثبوتية فيصح وصفه بالامر الثبوتي وان
شئنا توجيه هذا الجواب فطريقه ان نختار القسم الثاني وهو ان لا يكون الامتناع من
لوازم العالم قوله وحينئذ يلزم جواز وجود العالم في الازل قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو كان للعالم وجود حتى يلزم من عدم لزوم الامتناع له لزوم جواز الوجود له وهو
ممنوع فان العالم عندنا في الازل نفي محض وعدم صرف فلا يلزمه شيء من النقيضين واما
السكون فقد بينا انه امر وجودي في الخارج فاذا لم يكن الامتناع لازما له كان جواز
الوجود لازما له بالضرورة لامتناع خلو الموجود في الخارج عن لزوم احد النقيضين
اياه وفيه نظر تعرفه اذا تاملت فيه **قال** قوله علة الحاجة الحدوث قلنا بل
الامكان وقد تقدم بيانه **اقول** الامام اجاب عن هذا السؤال لا بما يندفع به ما قاله
الحكماء لان الحكماء انما ذكروا هذا السؤال على طريق الالزام فانهم يعتقدون ان علة

الحاجة ليس هو الحدوث وانما هو الامكان واذا كان كذلك لا يندفع بقوله ان علة
الحاجة هي الامكان الا انه على اختياره واختيار بعض المتكلمين **قال** قوله
تعلق قدرة الله تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه بان العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد
وجود العالم قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان ازلا وابدا **اقول** توجيه
هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان قدرة الله تعالى بايجاد العالم وتعلق علمه بان العالم
سيوجد قديم بل هما من الامور الاضافية ولا وجود لها عندنا والتغير انما وقع
فيهما لا في القدرة والعلم القديمين فانهما باقيان ازلا وابدا لا تغير اصلا لكن
لقائل ان يقول احد الامرين لازم وهو اما كون التعلق امرا وجوديا او عدم اقتضاء
تبدل احدى الحالتين بالاخرى كون احديهما وجودية وكل منهما يبطل مقدمة من مقدمات
دليلكم ولان التعلق ان كان وجوديا فقد حصل المرام وان كان عدميا فعند وجود
العالم حصل اللاتعلق وهو ايضا عدمي لكونه محمولا على العدم فقد تبدل احدى الحالتين
بالاخرى مع كون كل واحد منهما عدميا وهو الامر الثاني واما الثاني فلان اللازم ان
كان هو الاول لزم زوال القديم وتجدد صفات الله تعالى وان كان هو الثاني بطل قولكم
ان المماسة وجودية لان نقيضها وهو اللامماسة عدمية وانما يلزم ذلك ان لو كان
احدى الحالتين بالاخرى يقتضي ان يكون احديهما وجودية ونحن نتكلم على خلاف هذا
التقدير ويمكن تحرير هذه النكتة على وجه يندفع عنه اكثر هذه الاسولة وهو ان يقال
لو كان الجسم ازليا فاما ان يكون حاصلا في الحيز او لا يكون وكلاهما محال لان اما الملازمة
وانتفاء الامر الثاني فظاهران لا خفاء فيهما واما انتفاء الامر الاول فلان الجسم لو كان
حاصلا في الحيز مع كونه ازليا فاما ان يحصل في حيز معين او في حيز غير معين والثاني
محال بالضرورة وكذا الاول لان حصوله في الحيز المعين ان كان واجبا لذاته امتنع
خروجه عنه لذاته وهو باطل وان كان ممكنا كان حصوله فيه لامر وسبب فذلك
السبب ان كان موجبا بالذات لزم الترجيح من غير مرجح ضرورة ان نسبة جميع
الاحياز اليه على السوية فاختصاصها باحدها دون الاخر ترجيح من الموجب بالذات
من غير مرجح وانه باطل بالضرورة وان كان مختارا لم يكن الحصول في ذلك الحيز
قديما لامتناع ان يكون القديم فعلا للفاعل المختار واذا كان كذلك كان الجسم حادثا

لانه لوكان قديما لكان حصوله فی ذلک الحیز قدیما لان لازم القدیم قدیم ولو کان
الجسم حادثا یلزم حدوثه بتقدیر ان لیته وانه محال ولقایل ان یقول لا نسلم ان نسبة
جمیع الاحیاز الیه علی السویة وانما یکون کذلک ان لو کان هناک حیز لا خر غیر ما حصل
فیه الجسم وهو ممنوع قال اما الفلاسفة فقد قالوا کل محدث فلا بد له من
علل اربع الفاعل والمادة والصورة والغایة وقالوا ونحن نبین من هذه الجهات امتناع
حدوث العالم اقول اما العلة الفاعلیة فقد حدها الشیخ بانها ذات وجود ذات اخری
بما هو بالفعل من هذا وجود هذا بالفعل لیس من ذلک والامام حدها بانها المؤ
ثر فی وجود الشیء واما العلة المادیة فهی الجزء الذی به یحصل امکان واما
العلة الصوریة فهی جزء الشیء الذی یجب عند حصوله الشیء لکن لا به بل به وبغیره
واما العلة الغائیة فهی التی لاجلها الشیء والتعریف الشامل لجمیع هذه الامور انه
الذی یحتاج الیه الشیء والدلیل علی انحصار العلة فی هذه الامور الاربعة ان ما
یحتاج الیه الشیء اما ان یکون جزءا منه او لا یکون فان کان الاول فان کان جزءا
به یکون موجودا بالفعل فهو الصورة وان کان جزءا به یکون موجودا بالقوة فهو المادة
فان کان الثانی فان کان مؤثرا فی وجود الشیء فهو الفاعل وان کان علة لعلیة الفاعل
فهو الغایة واعلم ان الجزء المادی للشیء یطلق علیه اسما بلا نیة الهیولی والمادة والموضوع
اما الهیولی فباعتبار قبوله الصور المتعاقبة واما المادة فباعتبار ان الشیء منه
یکون ویستمد واما الموضوع فباعتبار کونه محلا للصورة قال اما بالنظر
الی الفاعل فلان العالم لو کان محدثا لکان له موثر قدیم الی اخره اقول هذا
شروع فی اثبات قدم العالم احدا من علته الفاعلیة قال لو کان العالم محدثا فلا بد
له من محدث لامتناع حدوث الشیء ودخوله فی الوجود من غیر علة وذلک المحدث
استحال ان یکون محدثا والا افتقر الی محدث اخر والکلام فیه کما فی الاول فهو
اذن قدیم فبعد ذلک اختصاصه بالوقت الذی احدثه فیه اما ان یتوقف الی مرجح
او لا یتوقف والاول محال لان قبل وجود العالم لیس الا العدم المحض والنفی الصرف
فلو اختص حدوثه بوقت معین دون غیره من الاوقات لزم الامتیاز فی العدمات
والامتیاز من خواص الوجود فکان العدم موجودا هذا خلف والثانی ایضا محال والا لزم

ترجح احد طرفی الممکن علی الاخر من غیر مرجح وانه محال قال واما النظر الی المادة
الی اخره اقول هذا هو الدلیل علی قدم العالم باعتبار المادة وتقریره ان یقول کل محدث فقد
کان قبل حدوثه ممکنا وهذا الامکان لیس عبارة عن صحة اقتدار القادر کما ذهب الیه وهم بعض
المتکلمین لانا اذا قلنا القادر صح منه ایجاد الممکن ولم یصح ایجاد المحال لان الممکن فی نفسه
صحیح الوجود والمحال لیس کذلک کان الکلام حسنا منتظما ولو لا تغایر هذین المفهومین والا کان
ذلک تعلیلا للشیء بنفسه وانه محال بل هو عبارة عن الصحة العائدة الی ذات الممکن وهذه الصحة
امر وجودی لان نقیضها وهو اللاصحة عدمی لحمله علی العدم ونقیض العدم وجود ولیست جوهرا
قایما بنفسه بل هی عرض مفتقر الی محل یقوم ومحلها ان کان حادثا افتقر الی محل اخر ولزم
منه التسلسل وانه محال فاذن لا بد له من محل قدیم وهو الهیولی واذا کانت الهیولی
قدیمة وقد ثبت امتناع خلوها عن الصورة کانت الصورة ایضا قدیمة ولزم من قدمهما قدم الجسم
وهو المطلوب قال واما النظر الی الصورة فلان الزمان لا یقبل العدم الزمانی
الی اخره اقول اعلم ان هذه الشبهة تعرف بالشبهة الزمانیة وقد عرفت ان الزمان مقدار الحرکة
وهو شبیه الصورة فلهذا سماه بالصورة اذا عرفت هذا فاعلم ان الزمان لا یقبل العدم



الزمانی اه لا یکون عدمه وانتفاء الزمان وان کان یقبل العدم الذاتی بمعنی ارتفاعه
عن الخارج وذلک ظاهر لان مسمی الزمان لو کان عدمه واقعا فی الزمان یلزم ان یکون
الشیء موجودا حال کونه معدوما وانه محال فاذا لم یقبل مسمی الزمان العدم الزمانی لزم
ان لا یکون حادثا حدوثا زمانیا والا لکان قابلا للعدم الزمانی ضرورة ان عدمه
قبل وجوده حینئذ یکون انتفاء زمان لما ستعلمه الان والمقدم خلافه والامام ایضا
یرید بذلک ان الزمان یمتنع ان یکون حادثا حدوثا زمانیا ویحترز به عن الحدوث الذاتی
فانه ثابت له وذلک ممکن وان کان مبنیا اذا عرفت هذا فنقول استدل الامام
علیه بان قال لو کان الزمان حادثا لکان عدمه سابقا علی وجوده والعلم به ضروری ولیس
ذلک نفس العدم لان العدم من حیث هو عدم قد یکون قبل الحادث کما یوجد الحادث بعد
عدمه وقد یکون بعد الحادث کما اذا عدم الحادث بعد وجوده والقبل لا یکون بعد فهو
اذن امر وجودی فلا بد له من محل وعروضه لذلک المحل اما ان یکون بالذات او
بالتبع فان کان الاول یلزم منه وجود الزمان لان الشیء الذی یعرض له السبق

بالذات هو الزمان فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان وان كان الثاني لا بد انه ينتهي
الى شيء يكون عروضه لمحله بالذات لامتناع التسلسل ويلزم منه ايضا وجود الزمان
قبل اول الحادث الذي هو الزمان زمان اخر والكلام فيه كما في الاول فعلم ان الزمان
لو كان حادثا حدوثا زمانيا يلزم منه ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى اول وانه
محال وما يلزم منه المحال فهو محال فالزمان اذن قديم وهو من عوارض الحركة فيلزم
من قدمه قدمها ومن قدمها قدم الجسم وهو المطلوب قال واما بالنظر الى الغاية
الى اخره اقول هذا شروع في اثبات قدم العالم احدا من العلة الغائية وتقريره ان
يقال ان العالم لا بد له من موجد لكونه ممكنا لذاته وذلك الموجد لا يخلو اما ان يكون مختارا
او موجبا والاول محال لان المختار اما يفعل الفعل لغاية وغرض اذ لو كان لا لغاية وغرض
لكان عبثا وهو على الحكيم محال واذا كان فعله لغاية وغرض كان وجود ذلك الغرض اولى
من عدمه والا لم يكن غرضا واذا كان كذلك كان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بذلك
الفعل وهو على الله تعالى محال لا يقال لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك ان لو كانت فاعليته
لاجل غرض يرجع اليه ولم لا يجوز ان يكون فاعليته لاجل الاحسان الى الغير لانا نقول
الاحسان الى الغير اما ان يكون بالنسبة اليه اولى من لا احسانه اليه او لا يكون كذلك
فان كان الاول عاد الاشكال وان كان الثاني لم يكن غرضا واذا بطل هذا القسم تعين
انه موجب بالذات وستعلم انه يلزم من دوام وجوده دوام معلوله لانه فيلزم قدم العالم وهو
المطلوب قال والجواب انه منقوض باختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك
مع كونه بسيطا واختصاص احد جانبي المتمم بالثخن والجانب الاخر بالرقة اقول واعلم ان
الفلك الذي مركزه مركز العالم اذا انفصل عنه فلك اخر مركزه خارج عن مركز العالم بحيث
يماس محيطه محيط الفلك الاول على نقطة مشتركة بينهما ويقال له الاوج والنقطة المقابلة له
الى الحضيض حصل بسبب ذلك جسمان مختلفان الثخن والرقة احدهما حاوي الفلك الخارج
المركز والاخر محوي فرقة الحاوي مما يلي الاوج وغلظه مما يلي الحضيض ورقة المحوي
وغلظه بالعكس ويقال لهذين الجسمين المتممان
وهذه صورته
اذا عرفت هذا فاعلم ان توجيه ايراده

النقوض ان يختار القسم الثاني من الترديد وهو ان يكون اختصاص الحدوث بالوقت الذي
احدثه فيه لا لمرجح قوله لو كان كذلك يلزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح
وانه محال قلنا لا نسلم محاليته فانه منقوض بصور خمس احدها ان جرم الفلك متشابه الاجزاء
فاختصاص الكوكب بموضع معين منه دون غيره من المواضع ترجيح لاحد طرفي الممكن على
الاخر من غير مرجح وثانيها ان اختصاص جانب من الفلك المتمم بالثخن وجانب اخر بالرقة
مع كون الفلك بسيطا لا اختلاف فيه ايضا من الجائزات ولا علة له وثالثها ان تعين نقطتين من
الفلك للقطبية دون ساير النقط مع كون الفلك متشابه الاجزاء من الجائزات ولا علة له
ورابعها ان اختصاص حركة كل فلك بسرعة معينة وبطوء معين الى جهة معينة دون غيرها
من انواع السرعة والبطوء والجهات امر جائز ولا علة له وخامسها ان اختصاص العالم
بمقدار معين دون غيره من المقادير ايضا امر جائز ولا علة له اجاب الحكماء عن الاول
بان ما ذكرتموه انما يتوجه علينا ان لو قلنا حصل الفلك ولا ثم حصل الكوكب بعد ذلك
واختص في موضع معين منه بعد حتى يقال لم احدث في ذلك الموضع دون ساير المواضع ونحن لا
نقول بذلك بل حصل الفلك والكوكب حدوثا معا ولزم من حدوث الكوكب حدوث تلك البقعة
ثم بعد ذلك يستحيل انتقال الكوكب منه لاستحالة الخرق على الافلاك ويعرف منه الجواب
عن الثاني لان حدوث الفلك الموافق المركز والخارج المركز والمتممين معا وعنهما جواب اخر
وهو ان يقال لا نسلم ان ذلك بغير علة ولم لا يجوز ان يقال ان الكواكب انما اختصت
بالاحيان المعينة لاقتضاء الكواكب ذلك وكذلك اختصاص احد جانبي المتمم بالرقة
والجانب الاخر بالغلظة انما كان لان المتمم الحاوي مقتضى ان يكون جانبه الغليظ من جهة
الحضيض والرقيق من جهة الاوج والمتمم المحوي يقتضي عكس ذلك وعن الثالث انا
لا نسلم ان تعين نقطتين منه للقطبية لا علة له بل له علة ظاهرة وهو الحركة فان الحركة
المعينة سبب لتعين تلك النقطة للقطبية حتى لو قدرنا عدم الحركة لم يكن هناك نقطة
اصلا فضلا عن كونهما قطبا وعن الرابع ان اختصاص حركة كل فلك بسرعة وجهة
معينتين دون غيرهما انما كان للعناية بالسافلات ولاختلاف مباديها وهي العقول
وعن الخامس ان اختصاص العالم بقدر مخصوص انما كان لان مادته لا تقبل الا ذلك
القدر بحسب قال ثم الجواب ان المقتضي لذلك الاختصاص تعلق ارادة

الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغني عن المرجح
اقول لما فرغ من الكلام على القسم الثاني بايراد النقوض اختار القسم الاول وهو ان
يكون اختصاصه بالوقت الذي احدثه فيه يفتقر الى مرجح قوله لو كان كذلك يلزم
التسلسل في العدمات قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان المرجح امرا عدميا وهو
ممنوع بل المرجح عندنا هو تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وقوله
وذلك التعلق عندنا واجب فيستغني عن المرجح اشارة الى الجواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال فذلك التعلق يفتقر ايضا الى مرجح اخر اذ يمكن تعلق الارادة باحداثه
في غير ذلك الوقت والا كان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وانتم لا تقولون
به والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وانه محال اجاب عنه بان منع افتقار
ذلك التعلق الى مرجح وانما يكون كذلك ان لو كان ممكنا وهو ممنوع بل ذلك التعلق واجب
عندنا فيستغني عن المرجح سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الواقع هو القسم الثاني وهو ان
لا يمكن تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في غير ذلك الوقت قوله فحينئذ يكون الله تعالى
موجبا بالذات قلنا ان عنيتم بكونه موجبا انه يمتنع تخلف المراد عن تعلق الارادة فهو
حق ولم قلتم بان ذلك محال وان عنيتم به انه يلزم من دوام الله تعالى دوام المراد ومن
قدمه قدمه فلا نسلم لزومه منه بهذا التفسير لا يقال لو كان المقتضي لحدوث العالم
في الوقت المعين هو تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت لكان حدوثه موقوفا
على ذلك التعلق وذلك التعلق موقوف على وجود ذلك الوقت لامتناع تعلق الارادة
بالحدوث في ذلك الوقت دون وجود ذلك الوقت ينتج ان حدوث العالم في الوقت المعين
موقوف على وجود ذلك الوقت فذلك الوقت الذي هو عبارة عن الزمان المعين ان
كان قديما لزم قدم الزمان وان كان حادثا كان حدوثه موقوفا على تعلق ارادة الله تعالى
باحداثه في وقت اخر والكلام في ذلك الوقت كالكلام في الاول ولا يتسلسل بل
ينتهي الى وقت هو قديم فعلم انه يلزم من ذلك قدم الزمان ومن قدم الزمان قدم الحركة
ومن قدمها قدم الجسم فالقول بالحدوث على هذا الوجه يقتضي العدم فيكون محالا
لانا نقول لا نسلم ان ذلك الوقت لو كان حادثا لكان حدوثه موقوفا على تعلق
ارادة الله تعالى باحداثه في وقت اخر بل يتوقف على تعلق ارادة الله تعالى باحداثه

اما في الوقت فلا ولم لا يجوز ان يكون حدوث كل حادث هو غير الوقت يتوقف على تعلق
ارادة الله تعالى باحداثه في وقت ما واما الوقت فلا يتوقف حدوثه على التعلق باحداثه
في وقت اخر لامتناع ان يكون للوقت وقت على انا نقول بعد التجاوز عن هذا كله لم قلتم بان
الترجيح من غير مرجح محال فان القادر المختار عندنا يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير
مرجح كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما
دون الاخر لا لمرجح اجاب الحكماء عنه بان قالوا الوجه في كون القادر مختارا او يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح فاما ان يكون له مفهوم سوى كونه قادرا او لا مفهوم له الا
ذلك وكلاهما محالان اما الاول فلان ذلك المفهوم اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون
فان كان الاول لزم قدم الاثر وان كان الثاني توقف على امر اخر فاما ان يتسلسل او ينتهي الى
قديم ويلزم منه قدم الاثر وهو محال واما الثاني وهو ان لا يكون له مفهوم وراء كونه قادرا
فلانه حينئذ يكون معنى هذا الكلام ان المؤثر كان موصوفا بالقدرة وبقي موصوفا بها ثم انه بقي
على تلك الصفة مدة غير متناهية مع عدم العالم ثم حدث العالم من غير ان يقال انه ذلك المؤثر
قصد الى تكوينه واحداثه وذلك قول بترجح الممكن من غير مرجح وانه محال لافضائه الى
انسداد باب الاستدلال بامكان العالم على وجود الصانع تعالى ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون له مفهوم ازلي وراء كونه قادرا قوله لو كان كذلك يلزم قدم الاثر ممنوع لجواز ان
يرجح جانب العدم سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون له مفهوم حادث وراء كونه قادرا قوله
لو كان كذلك لتوقف على امر اخر قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو امتنع الترجيح من غير
مرجح وانتم في بيان ذلك واما ما ضربتم من المثال فلا نسلم انه يسلك احدهما من غير مرجح بل
ما لم يقع في قلبه رجحان احد الطريقين على الاخر فانه لا يسلك شيئا منهما بل يقف هنالك وان
ادعيتم الضرورة في سلوك احد الطريقين دون الاخر من غير مرجح بمعنا ذلك وانما يكون كذلك انلو
كان هذا المثال واقعا ومحققا ليصح دعوى الضرورة فيه وليس كذلك بل هو لنا غير معلوم
الحال والوقوع فان قلت كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ذلك
في حق انسان تساوت عنده الطرق ولم يقع في قلبه رجحان شيء منها وعند ذلك لا بد ان
يختار احدها دون الباقي قلنا لا نسلم امكان ذلك بل الاسباب الفلكية والاتصالات
الكوكبية تقتضي في قلبه رجحان احد الطرق على سايرها او نقول لا نسلم سلوكه احدها

دون الباقي بل يكون حالة الحيرة والوقوف الى ان يفترسه السبع او يقول نسلم ان الهارب
من السبع يسلك احد الطريقين دون الاخر لكونه مضطرا الى سلوك احدهما ونحن لا ندعي
امتناع الترجيح من غير مرجح في المضطر الملجا وانما ندعي ذلك في المختار الغير المضطر كما
في حق الله تعالى وحينئذ لا ينفعكم التمسك بهذا المثال ونحوه من الامثلة كما قال الجايع اذا
قدم اليه رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار اكل احدهما دون الاخر من غير مرجح
قال لا يقال تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن
ساير الاوقات الى اخره اقول تقرير هذا السوال ان يقال لو كان المقتضي لاختصاص حدوث
العالم بوقت معين دون غيره من الاوقات انما هو تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك
الوقت فذلك الوقت ان لم يكن ممتازا عن غيره من الاوقات لم يكن حصوله في ذلك الوقت اولى
من حصوله في غيره من الاوقات في الخارج فوجب ان لا يوجد اصلا او يوجد في جميع الاوقات
وهما محالان عندكم وان كان ممتازا عن غيره من الاوقات كان الاوقات امورا وجودية
لان الامتياز في العدم المحض والنفي الصرف في الخارج محال وحينئذ يلزم قدم الزمان ومن
قدمه قدم الحركة ومن قدمها قدم الجسم على ما عرفت وهو مبطل مذهبكم قال لانا نقول
كما انه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود
من غير وجود الوقت اقول توجيه هذا الجواب انا نختار القسم الاول وهو ان لا يكون
ذلك الوقت ممتازا عن غيره من الاوقات لعدم وجود الاوقات قبل وجود العالم واحتياج
الامتياز في الخارج الى الوجود الخارجي قوله وحينئذ لم يكن حصوله في بعض الاوقات اولى
من حصوله في غيره من الاوقات قلنا مسلم وحق وانه لا يحصل في شيء من الاوقات لعدمها
قبل وجوده نعم اذا حصل العالم في الوجود يلزمه بالضرورة وجود الوقت لكونه جزءا منه
واذا كان كذلك كان المقتضي لدخول العالم في الوجود هو تعلق ارادة الله تعالى وقدرته
باحداثه من غير الالتفات الى شيء من الاوقات فلا حاجة لهذا الدخول المستلزم لامتياز
العدم عن الوجود الى شيء من الاوقات كما انه لا حاجة لامتياز الاوقات بعضها عن
البعض اليه فانا نعلم بالضرورة امتياز هذه الساعة عن الساعة التي قبلها وعن التي
بعدها وامتياز اليوم عن الامس والغد بدون ان يكون للوقت وقت واذا جاز ذلك
في الاوقات فلم لا يجوز ايضا في مسئلتنا سلمناه لكن لم قلتم بان القسم الثاني محال

قوله لو كان كذلك لكانت الاوقات امورا وجودية لاستحالة الامتياز في العدميات
قلنا لا نسلم فانا بينا مرارا ان الامتياز في الامور العدمية واقع لا يقال يمكن توجيه
السوال بحيث لا يرد عليه ما في الكتاب بان يقول لو كان المخصص لاحداث العالم في الوقت المعين
هو تعلق ارادة الله تعالى به يلزم امتياز ذلك الوقت عن ساير الاوقات وذلك يستلزم
كون الاوقات امورا وجودية وانه محال لما مر لانا نقول لا نسلم صدق الشرطية
وانما يصدق ان لو كان وقت وهو ممنوع فان تعلق ارادة الله تعالى وقدرته باحداث العالم
يوجب دخوله في الوجود من غير الالتفات الى شيء من الاوقات كما مر قال وعن
الثاني ان الامكان ليس وصفا وجوديا على ما مر اقول هذا الجواب عن الدليل الثاني
من قبل المادة وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الامكان يستدعي محلا وجوديا وانما يلزم
ذلك ان لو كان امرا وجوديا ونحن قد بينا بالادلة الباهرة ان الامكان لا يجوز ان
يكون وصفا ثبوتيا قوله وايضا فالمادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة اخرى
وهو محال اسناد الجواب لهم عن هذا الوجه وتقريره ان يقال لو كان الامكان يستدعي
مادة تقوم بها والمادة ايضا ممكنة لذاتها لامتناع ان يكون في الوجود اكثر من موجود
واجب لذاته فوجب ان يقوم امكانها بمادة اخرى وكذا الكلام في امكان المادة الثانية
والثالثة الى غير النهاية وانه محال قال الحكماء في جواب الاول الدليل على ان
الامكان يستدعي مادة وجوديا كان او عدميا اما اذا كان وجوديا فظاهر واما
اذا كان عدميا فلانه حينئذ يكون عبارة اما عن العدم المطلق او عن عدم خاص والاول
باطل بالضرورة والا لزم صدقه لعدم اي شيء كان فتعين الثاني وحينئذ اما ان تكون
خصوصيته بالاضافة الى موجود او لا تكون فان كان الاول لزم وجود موجود يضاف اليه
هذا العدم وذلك الموجود اما المادة او الصورة والمركب منهما وايما كان يحصل غرضنا
وهو عدم الجسم وان كان الثاني لزم كون العدم من حيث هو عدم ممتازا عن غيره وانه محال
بالضرورة ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عبارة عن عدم خاص وهو عدم الامتناع
اذ فسروا امكان العام بسلب ضرورة العدم وهو الامتناع والخاص بسلب ضرورة الوجود
والعدم قوله وحينئذ اما ان تكون خصوصيته بالاضافة الى موجود او لا تكون قلنا
لم قلتم بان القسم الثاني باطل قوله لو كان كذلك لكان العدم من حيث هو عدم

ممتازا عن غيره وهو محال قلنا لا نسلم لزوم ذلك بل العدم بالاضافة الى مفهوم غير وجودي يصير ممتازا عن غيره ولم يلتزم بان ذلك محال سلمناه لكن لا نسلم ان القسم الاول حصل غرضكم وانما يحصل ذلك ان لو انحصر الموجود فيما ذكرتم من الاقسام الثلثة وعدم انحصاره فيها ظاهر لجواز ان يكون مجردا عن المادة والصورة ثم بعد التجاوز عن هذا كله فللمتكلمين ان يعارضوا هذا الكلام بالامتناع ادلعين صفة يستدعا الامتناع محلا موجودا تقوم به وقالوا في جواب الوجه الثاني انا لا نسلم احتياج امكان المادة الى مادة اخرى تقوم بها بل امكانها قائم بها لكونها قديمة بخلاف الحادث حدوثا زمانيا فان امكانه سابق على وجوده فلا بد له من محل وهو الجزء المادي بالنسبة الى ذلك الحدوث ليقوم به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قال المتكلمون الدليل على احتياج امكان المادة الى مادة اخرى تقوم بها هو انه لو قام امكانها بنفس تلك المادة لكان وجود المادة شرطا لامكانها لان وجود المحل شرط لوجود الحال لكن وجود المادة عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق عرض مفارق فامكان المادة عرض مفارق وهو محال والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب او الامتناع الذاتيين وانه محال قالت الفلاسفة لا نسلم ان وجود المادة عرض مفارق فان المادة عندنا قديمة والقديم يمتنع عليه العدم وللمتكلمين ان يعودوا ويقولوا وجود المادة ان امتنع عدمه في الخارج لكن يجوز مفارقته اياها في العقل وذلك يستلزم جواز مفارقة الامكان الممكن في العقل وانه محال وللفلاسفة ان يمنعوا استحالة ذلك قال وعن الثالث انما ثبت كل محدث فعدمه سابق على وجوده الى اخره اقول هذا هو الجواب عن الوجه الثالث من الصورة وتوجيهه ان يقال قولكم كل محدث فعدمه سابق على وجوده اما ان يكون صادقا او لم يكن وايما كان بطل ما ذكرتموه من الدليل اذا لم يكن صادقا فلبطلان مقدمة من مقدماته واما اذا كان صادقا فلانه يلزم منه ان لا يكون السابقية وصفا ثبوتيا والا لزم اتصاف المعدوم بالصفة الوجودية وانه محال لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فبطل ما ذكرتم من الدليل على كل واحد من التقديرين قال وعن الرابع انا سنبين ان الله تعالى بانه فاعل مختار اقول هذا هو الجواب عن الوجه الثاني من الادلة الخامسة وتقريره ان اخترنا القسم الاول وهو انه تعالى فاعل بالاختيار قوله فلا بد حينئذ من ان يكون له غاية وعرض في فعله قلنا لا نسلم

وانما يلزم ذلك ان لو كان افعال الله تعالى معللة وهو ممنوع فان عندنا يفعل بمحض القدرة والارادة من غير ان يكون له عرض وغاية في فعله قال مسئلة الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام واحتج اصحابنا بثلثة اوجه الى اخره اقول اتفق الحكماء وجمهور المتكلمين على ان الاجسام متماثلة الا النظام والهجالي الخوارزمي فانهما خالفا فيه واحتج اصحابنا على ذلك بوجوه ثلاثة احدها ان الاجسام لو لم تكن متماثلة لما اشتبه بعضها بالبعض عند استواء ايهامها في الاعراض المحسوسة التي هي الطول والعرض واللون لان الامور المختلفة لا يلتبس بعضها بالبعض والتالي باطل لانه اذا عرض علينا احد القسمين المتشابهين في الاعراض المحسوسة كغراب اسودين او ابيضين اولا ثم عرض الاخر ثانيا ثم غاب عنا ثم عرض احدهما وعرض الاخر بعد لا نعلم ان الذي عرض علينا اولا هو الذي عرض علينا ثانيا ام لا قالت والاعتراض ان هذه الدلالة انما يصح لو فحص من تصفح جميع الاجسام وشاهد الناس كل واحد منها بكل ما عداها الى اخره اقول توجيهه ان يقال لا نسلم انتفاء التالي غاية ما في الباب انكم بينتم ان الاشتباه حاصل في بعض الاجسام المتساوية في الاعراض المحسوسة لكن لم يلزم من ذلك الاشتباه في كل الاجسام المتساوية في الاعراض المحسوسة اللهم الا اذا تصفح جميع الاجسام وطلب نسبة كل واحد منها الى كل واحد مما عداها ووجد الاشتباه حاصلا بينها لكن ذلك شيء غير معلوم ولا مظنون واذا كان كذلك كان الحكم بانتفاء التالي قبل ذلك باطلا لا يقال ان هذا الاعتراض ساقط عن الاصحاب لانهم جعلوا اللازم في الشرطية المذكورة السالبة الكلية وهي تبطل باثبات الاشتباه بين بعض الاجسام لا السالبة الجزئية لتحتاجوا في ابطالها الى اثبات الاشتباه بين جميع الاجسام لانا نقول لا نسلم ان الامر كذلك انه لو كان المدعى تماثل بعض الاجسام حتى يكون نقيضه مستلزما للسالبة الكلية وليس كذلك بل المدعى تماثل كل الاجسام ونقيضه يقتضي عدم التماثل بين بعض الاجسام بالبعض لتحقق الاختلاف بين البعض بالماهية حينئذ وكان نفيه باثبات التشابه بين جميعها اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن ايضا منع الشرطية قوله لان الامور المختلفة لا يلتبس بعضها بالبعض ممنوع اذا تساوت في الاعراض المحسوسة قال وثانيها ان الاجسام باسرها متساوية في قبول الاعراض فتكون متساوية في الماهية اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة لبيان ان الاجسام متماثلة وتوجيهه ان يقال لو لم يكن الاجسام

متساوية في الماهية لما كانت مشتركة في قبول الاعراض لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل
المختلفة والتالي باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله **قال** والاعتراض انه لم يصح عندنا
ان جرم النار قابل للكثافة الارضية الى اخره **اقول** الامام منع كل واحدة من مقدمتي هذا
القياس الا انه قدم منع التالي والترتيب الطبيعي ان يقدم منع الشرطية وقوله لا نسلم ان
الاجسام لو لم تكن متماثلة لما كانت مشتركة في قبول الاعراض فان الاشيا المختلفة يجوز
اشتراكها في لازم واحد وقوله لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة ممنوع بل ذلك
انما يصح ان لو كان المعلول واحدا بالشخص واما اذا كان واحدا بالنوع فلا وههنا
المعلول واحد بالنوع سلمنا صدق الشرطية لكن لا نسلم انتفا التالي وما الدليل عليه
فانا لا نعلم ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقوله وقصة ابرهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلي اشارة منه الى جواب يذكر
لهذا المنع وهو ان الاصحاب قالوا الدليل على ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض ان
جرم النار قبل ما قبله الاجسام الارضية حين القي الكفار ابراهيم عليه السلام في النار
فان تلك النار صارت باردة متصفة بالصفات الثابتة للاجسام الارضية فاجاب الامام
عنه بان قال تلك الصورة جزئية والاستدلال بالجزئي على الكلي الذي هو الاستقراء لا يفيد
اليقين ويمكن ان يقال ايضا لا نسلم ان النار اتصفت بالصفات الثابتة للاجسام الارضية
ولم لا يجوز ان يقال ان النار بقيت على حرارتها ونارتيها الا انها لم تؤثر في بدن ابراهيم
عليه السلام اما لان الله تعالى بقدرته وارادته حفظ ابراهيم عليه السلام عن تاثير النار
فيه او لان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم عليه السلام كيفية بواسطتها استحالت مماسة النار
كما في النعامة تلتقم الجمر والحديد المحمي بالنار ولم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل
والترتيب الطبيعي ان يقدم هذا المنع ثم قال بعد تسليم ان النار اتصفت بالصفات
الثابتة للاجسام الارضية في تلك الصورة ان ذلك لا يفيد الحكم الكلي لان الاستدلال
بالجزئي على الكلي هو الاستقراء وانه لا يفيد اليقين **قال** وثالثها ان الجسم
لا معنى له الا الحصول في الحيز الى اخره **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على ان الاجسام متماثلة وتوجيهه ان يقال لو كانت الاجسام متساوية في الحصول في الاحياز
لكانت متماثلة لكن المقدم حق فالتالي مثله بيان الشرطية ان الجسم لا معنى له الا الحصول

في الحيز واذا كانت متساوية فيه كانت متساوية في الماهية اما حقيقة المقدم فظاهر
قال والاعتراض ان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكم من احكامه الى اخره
اقول توجيهه ان يقال لا نسلم صدق الشرطية وقوله لا معنى للجسم الا الحصول في الحيز
ممنوع فان الحصول في الحيز ليس نفس الجسم بل هو حكم من احكامه وقد بينا ان الاشتراك في
اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات فان الانسان والفرس والحمار اشتركت
في بعض العوارض اللازمة بل في بعض الامور الذاتية مع اختلافها بالماهية واحتج
النظام بوجهين احدهما ان الاجسام لو كانت متماثلة لكان تعين كل واحد منها زايدا
على جسميته لوجوب تغاير ما به الاشتراك لما به الامتياز لكن كون التعين زايدا محال
لان انضمام ذلك الزايد الى الجسمية في الخارج يتوقف على وجود الجسم المستلزم لتعينه
وذلك دور الثاني ان الاجسام لو كانت متساوية في الجسمية لقبل كل واحد منها ما
تقبله الاخر لامتناع الاختلاف في اللوازم مع الاشتراك في الملزومات لكن التالي محال
لان النار مع كونها نارا استحال ان تصير باردة والماء مع كونه ماء ان تصير حارا والعلم
به ضروري الجواب عن الاول لم قلتم بانه يلزم من تغاير ما به الاشتراك لما به الامتياز
كون التعين امرا وجوديا زايدا على الماهية حتى يلزم ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون عبارة
عن قيد عدمي وهو كونها ليست غيرها وعن الثاني لا نسلم صدق الشرطية ان عنيت بها
لزوم قبول كل واحد من الاجسام ما يقبله الاخر لكونه جسما مع ما يقترن به من الفصل
ونسلم ان عنيت بها لزوم ذلك لكونه جسما ولم قلتم بان القبول على هذا التفسير محال
فان النار من حيث انها جسم تقبل البرودة والماء من حيث انه جسم يقبل الحرارة لم قلتم
بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال** مسلة الاجسام باقية خلافا للنظام
اقول ذهب النظام الى ان الاجسام غير باقية بل تتجدد حالا فحالا كالاعراض
عند من يقول انها لا تبقى زمانين وبعضهم نفوا هذا القول عنه واصروا على انه لم يقل
هذا وهم جماعة معتزلة خوارزم وزعموا انه قال الله تعالى يحدث الاجسام حالا بعد حال
وعنى بذلك افتقاره الى المؤثر حال البقا كما ذهب اليه الفلاسفة ولما سمع الحاكي
هذا اعتقد انه ذهب الى تجدد الاجسام حالا بعد حال والامام اشار في هذا الكتاب
الى وجوه ثلثة لابطال مذهبه **قال** لنا انه يصح وجودها في الزمان الاول

الاجسام باقية

نسخ في الثاني الى اخره اقول هذا هو الوجه الاول من الوجوه المذكورة الثلاثة في
هذا الكتاب لابطال مذهب النظام وتقريره ان يقال لو جاز وجود الاجسام في الزمان
الاول لجاز وجودها ايضا في الزمان الثاني لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية
فلانها لو لم تكن ممكنة في الزمان لكانت اما واجبة في الزمان الثاني او ممتنعة ولو كان
كذلك لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي او الى الامتناع
الذاتي وانه محال ولانه لو كانت واجبة لكانت الشرطية بينة الصدق لاستلزام الوجوب
الامكان واما حقيقة المقدم فظاهرة ضرورة وجود الاجسام واستلزام الوجود الامكان
قال وهو منقوض على قول اصحابنا بالاعراض اقول اعترض الامام على هذه
الدلالة وقال انها منقوضة على قول اصحابنا بالاعراض فانهم يقولون بمنع بقائها مع قيام
هذه الدلالة فيها بعينها وتخلف المدلول عن الدليل يوجب بطلان الدليل واعلم ان
اصحابنا ما تمسكوا بهذا الوجه وانما يتمسك به قوم من المعتزلة الذين يعترفون بصحة
هذا النقل عنه واما الاصحاب فنسبوه الى الحشوية وايضا اصحابنا قالوا ترك هذا
الدليل في الاعراض لمعارض وهو الدليل الدال على امتناع بقاء الاعراض وهذا المعارض
منتف فلا يلزم من كون الدليل متروكا هناك لمعارض كونه متروكا ههنا وهذا العذر
ليس بشيء لان ذلك انما يصح في الادلة الشرعية التي هي امارات واما في الادلة العقلية
فاستحال التخلف عنها لانه دلالتها لذاتها على ان بعض العلما منعوا ذلك في الشرعيات
ايضا وقالوا تخصيص العلة لا يجوز مطلقا قال ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار
في الحس لما عرفت ان عند تعاقب الامثال يظنها الحس واحدا مستمرا اقول هذا هو الوجه
الثاني من الوجوه الثلثة التي تمسكوا بها في ابطال مذهب النظام وتقريره ان يقال
لو لم تكن الاجسام باقية لما حكم الحس البصري باستمرارها في الزمان الثاني والثالث
والثاني باطل فاني اعلم واقطع بان الجسمية التي شاهدتها في الزمان الثاني والثالث هي
التي شاهدتها في الزمان الاول من غير شك وريب فاجاب الامام عنه بان منع الشرطية
وقال انا قد بينا ان عند تعاقب الامثال يظنها الحس شيئا واحدا مستمرا واذا جاز
ذلك فلعل الاجسام غير باقية لكن الحس ظنها شيئا واحدا بعينه مستمرا في جميع الازمنة
قال ولانه منقوض بالالوان وعلى قول اصحابنا بالاعراض اقول توجيه

ايراد هذا النقض ان يقال الحس يحكم باستمرار اللون في جميع الازمنة لانه يحكم بان
اللون الذي شاهده في الزمان الثاني والثالث هو الذي شاهده في الزمان الاول
مع انكم تحكمون بانه لا يبقى زمانين وكذلك القول في جميع الاعراض واذا كان كذلك
فلا اعتماد على حكمه اجابوا عنه بان غلط الحس في صورة لا يقتضي غلطه في جميع الصور كالعقل
فانه قد يغلط في بعض المسايل وذلك لا يوجب ان لا يكون حكمه مقبولا وفي لفظ الامام
سهو بل الصحيح ان يكون هكذا ولانه منقوض بالالوان او هكذا ولانه منقوض على
قول اصحابنا بالاعراض او هكذا ولانه منقوض بالالوان على قول اصحابنا بالاعراض
بغير الواو وقد وجدنا في النسخة التي بخط الامام هكذا ومعناه ان هذا الدليل
منقوض بالالوان بناء على قول اصحابنا ان الاعراض لا تبقى زمانين قال وما
يقال انا نعلم بالضرورة اني انا الذي كنت بالبكرة اقول هذا هو الوجه الثالث من
الوجوه الثلثة المذكورة لابطال مذهب النظام ذكره بعض اصحابنا ممن لا يقول بالنفس الناطقة
ومشايخ المعتزلة وتقريره ان يقال لو كانت الاجسام غير باقية بل متجددة حالا فحالا
لكان حكم العقل بالضرورة اني الآن هو الذي كنت بالبكرة كاذبا لكن حكم العقل بالضرورة
صحيح فوجب ان تكون الاجسام باقية فاجاب الامام عنه بقوله فهو بناء على نفي النفس
الناطقة وتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق الشرطية وانما يلزم ذلك ان لو كان الشيء
الذي يحكم العقل بالضرورة باستمراره وبقائه هو الجسم وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
ذلك الشيء هو النفس الناطقة التي تدبر الجسم وهي ليست بجسم ولا جسمانية عندنا
لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال ولان هوية الانسان المعين ليست
عبارة عن الجسم فقط الى اخره اقول هذا اشارة الى منع كذب التالي مع ذكر المستند
وتوجيهه ان يقال لا نسلم كذب التالي وانما يكون التالي كاذبا ان لو كان حكم العقل باني
انا الذي كنت بالبكرة صحيحا وهو ممنوع فان الانسان المعين ليس عبارة عن الجسم
فقط والا لكان الحيوان هو الانسان والانسان هو الجماد وانه محال بل لا بد فيه من
اعراض مخصوصة بها تتميز عن غيره من الحيوانات وعن افراد النوع الاخر ثم ان
تلك الاعراض غير باقية لان العرض لا يبقى زمانين عند اصحابنا واذا كان كذلك
احد اجزاء الانسان المعين غير باق وانعدام الجزء موجب لانعدام الكل فاذن ذلك

الانسان المشخص المعين غير باق في الزمان الثاني فيبطل ما ذكروه من القول والامام انما نقض هذه الوجوه ليعلم ان بقاء الاجسام ضروري لا ينبغي ان يحتج عليه لا على انه يعتقد في مذهب النظام **قال** التداخل في الاجسام محال خلافا للنظام **اقول** ذهب النظام الى ان اللون والطعم والرائحة كل واحد منها جسم لطيف فاذا تداخلت هذه الاجسام اللطيفة حصل من مجموعها جسم كثيف واصحابنا ابطلوا هذا القول وقالوا لو تداخلت الاجسام فاما ان يمتاز احدهما عن الثاني او لا يمتاز والاول محال لانه اما ان يمتاز بالحقيقة او باللوازم او بالعوارض والاول والثاني باطلان لكونهما متماثلة وما يلزم احد المثلين يلزم كل واحد منهما والثالث ايضا باطل لانهما بعد تداخلهما كل ما يعرض لاحدهما يعرض للثاني فلا يقع الامتياز بالعارض والثاني وهو ان لا يمتاز احدهما عن الثاني فهو ايضا محال والا لزم القول بكون الاشياء الكثيرة شيئا واحدا وانه عين السفسطة واما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع تداخل الجسمين بانهما لو تداخلا فاما ان لا يبقى كل واحد منهما او يبقى كل واحد منهما او يبقى احدهما دون الاخر والاول باطل لانه حينئذ لم يكن ذلك تداخلا بل اعدام للجسمين الاولين وايجاد الجسم الثالث والثاني ايضا باطل لان هوية كل واحد منهما اذا بقيت كانا شيئين لا شيئا واحدا اللهم الا ان يفسر التداخل بمحاذاة الاجسام على وجه لا يتميز احدهما عن الاخر في الحس كما في اللبن والماء والخمر والماء ثم مسلم ولكن لا يكون ذلك بالحقيقة تداخلا والثالث ايضا ايضا محال لان المعدوم لا يتحد بالموجود **قال** الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم والروائح خلافا لاصحابنا لنا ان الهواء لا لون له ولا طعم **اقول** ذهب اصحابنا الى ان الروائح من الاعراض والجسم لا يخلو عن واحدة منها وكذلك الطعوم من الاعراض ولا يخلو الجسم عن واحد منها وكذا القول في الالوان والفلاسفة ابطلوا مذهبهم بان قالوا الهواء جسم خال عن اللون والطعم والرائحة فبطل ما ذكرتم وانما قلنا انه خال عن هذه الامور لانه لو كان له احد هذه الامور لادركناه بالحاسة المخصوصة بادراكه اما اللون فبحاسة البصر واما الرائحة فبحاسة الشم واما الطعم فبحاسة الذوق ولما لم يدرك شيئا منها علمنا انه خال عن هذه الامور اجاب الاصحاب عنه بان منعوا الشرطية وذكروا له مستندا وقالوا ان ذلك انما يلزم ان لو لم يكن ادراك المدركات بخلق الله تعالى وارادته وهو ممنوع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال للهواء لون ورائحة وطعم لكن الله تعالى

يجوز خلو الاجسام عن بعض الاعراض

لم يخلق لنا ادراكا بلون الهواء وطعمه ورائحته فلذلك لم ندرك هذه الامور ولم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قالت الفلاسفة الدليل على صدق الشرطية هو انه لو جاز ان يكون للهواء لون او رائحة او طعم ونحن لا ندركها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ووهاد غائرة ونحن لا نراها وذلك هو عين السفسطة فالحاصل ان هذه المسألة فرع مسألة وجوب رؤية المرئي عند اجتماع جملة الشرائط وعدم وجوبها وقد عرفت ما في تلك المسألة **قال** احتجوا بقياس اللون على الكون **اقول** استدل بعض اصحابنا على استحالة خلو الاجسام عن الالوان بقياس فاسد لانهم قالوا الاجسام لا تخلو عن الاكوان فوجب ان لا تخلو عن الالوان ايضا بالقياس عليه وانما وقع لهم ذلك لانهم سمعوا قول الشيخ ابي الحسن ان الاجسام كما لا تخلو عن الاكوان فكذلك لا تخلو عن الالوان فاعتقدوا ان الشيخ ذكر ذلك حجة على امتناع خلو الاجسام عن الالوان وليس كذلك بل مقصوده تشبيه الالوان بالاكوان في ان كل واحد منهما بحاله لا يخلو الجسم عن واحد منها وانما احتج ابو الحسين على هذا المذهب بوجهين احدهما ان الجسم قابل للالوان والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فالجسم اذن لا يخلو عن احد اللونين المتضادين والوجه الثاني ما اشار اليه الامام بقوله وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده وتقريره ان يقال لو جاز خلو الجسم عن الالوان ابتداء لجاز خلوه عنها بعد اتصافه بها اما بالقياس عليه اولا وانه لولا ذلك لزم انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال لكن يمتنع خلوه عنها بعد الاتصاف بالاتفاق فكذلك ابتداء والامام ابطل القياس المذكور بقوله والاول خال عن الجامع وتوجيهه ان يقال القياس انما ينتج اذا كان ايراده على هذا الوجه وهو ان يقال لو ثبت الحكم في الاصل لكان مضافا الى المشترك بينه وبين محل النزاع ولو كان مضافا الى المشترك لثبت الحكم في محل النزاع ينتج لو ثبت الحكم في الاصل لثبت في محل النزاع ثم يقال لكن الحكم في الاصل ثابت بالاتفاق فيلزم ثبوته في محل النزاع ايضا واذا كان كذلك فنقول لا نسلم صدق المقدمة الاولى من القياس الاقتراني وانما تصدق ان لو كان بين الاصل ومحل النزاع امر مشترك يمكن اضافة الحكم اليه وهو ممنوع فما الدليل عليه ولئن سلمنا وجود المشترك وانتظام القياس لكن مثل هذا القياس لا يفيد الا الظن

لا التعيين فالاستدلال به في العقليات غير مفيد و اما الوجه الثاني فاعترض عليه
بقوله واما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الاتصاف واما الباقي فهو لا يخلو
عن المحل الا لضد يزيله فان صح هذا ظهر الفرق والا امتنعا الحكم في الاصل ونحن نقول
توجيه هذا الاعتراض بعد تقدم مقدمة وهي انه اعلم ان الاعراض عندنا على قسمين قسم
لا يبقى زمانين مثل الاصوات والحركات وقسم اخر يبقى اكثر من زمانين مثل الالوان اذا
عرفت هذا فنقول المقيس عليه فيما ذكرتم من القياس ان كان هو القسم الاول فلا نسلم انه
يمتنع خلو الجسم عنه فان عندنا لا يمتنع خلو الجسم عن الاصوات والحركات وان كان
هو القسم الثاني فانه لا يلزم من امتناع خلو الجسم عنه بعد الاتصاف امتناع خلوه عنه
ابتدا لان امتناع الخلو عن مثل هذا العرض انما كان لان عدمه عن المحل يكون لطريان
الضد عليه فان لم يطرا الضد على المحل بقي هو موجودا فيه وان طرى الضد المعدوم لذلك
العرض اتصف المحل بذلك الضد فلذلك لا يخلو الجسم عن احد اللونين المتضادين وهذا
المعنى معدوم حالة الابتدا فلا يلزم من امتناع خلو الجسم عنه بعد الاتصاف امتناع خلوه
عنه حالة الابتدا وقوله فان صح ذلك ظهر الفرق والا امتنعا الحكم في الاصل اشارة الى
ما ذكرناه ان تم وسلم عن المنع والمعارض فقد ظهر الفرق بين المقيس والمقيس عليه وان
لم يتم لما اجاب الاصحاب عنه بان قالوا المقيس عليه هو القسم الثاني والدليل على انه لو
امتنع خلو الجسم عنه بعد الاتصاف لامتنع خلوه عنه حالة الابتدا هو ان امتناع الخلو
بعد الاتصاف لا يجوز ان يكون لما ذكرتم لانه ليس لتعدلم الضد الثابت بطريان الطاري
اولى من العكس فتعين ان يكون لامر مشترك بين الحالتين اعني بعد الاتصاف وقبله ويلزم
من ذلك امتناع الخلو قبل الاتصاف فنقول اذا آل الامر الى هذا صح ايضا منع
الحكم في الاصل وهو المقيس ونقول لا نسلم امتناع خلو الجسم عن الاعراض بعد الاتصاف
مطلقا سوا كان العرض مما يبقى اكثر من زمانين او مما لا يبقى هذا منتهى بحث الفريقين
ولا يخفى عليك ركاكة الكلام من الجانبين قال الاجسام مرئية خلافا للفلاسفة
اقول ذهب اصحابنا الى ان المصحح للرؤية هو الوجود والاجسام موجودة فيصح رؤيتها
ثم حطوا هذا المقام وقالوا انها مرئية ومشاهدة بحس البصر واما الفلاسفة فقالوا
ان الاجسام غير مرئية بحس البصر وانما المرئي بالحس لونها وشكلها ومقدارها

الاجسام مرئية

واما حقيقة الجسم فليس بمرئية بالحس البتة قال لنا انا نرى الطويل والعريض
والعلم به ضروري فالمشاهد الذي هو الطول والعرض اما الجسم او غيره والثاني محال
الى اخره اقول احتج اصحابنا على ان الاجسام مرئية بحس البصر بان قالوا لا شك انا نرى
الطويل والعريض والعلم به ضروري فالمشاهد الذي هو الطول والعرض اما الجسم او غيره
والثاني محال لان ذلك الغير لا يجوز ان يكون معدوما لان المعدوم الصرف غير مرئي بالبصر
فهو اذن موجود واذا لم يكن جسما كان عرضا ولا بد له من محل يقوم به وقد ثبت كون الجسم
مركبا من اجزاء لا تتجزى فمحل ذلك العرض ان كان اكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
باكثر من محل واحد وانه محال وان كان جزءا واحدا يلزم ان يكون ذلك الجزء موصوفا
بالطول لكن الموصوف بالطول اكثر من واحد لما ليس بموصوف به فيلزم ان يكون الجزء الذي
هو الطويل قابلا للقسمة فما لا يتجزى قابل للتجزي وانه محال ولما بطل هذا القسم تعين
ان الطول نفس الجوهر والطول مرئي فالجوهر مرئي وهو المطلوب قال والاعتراض
انا ساعدنا على اثبات الجوهر الفرد لكن لا نسلم ان الطول نفس الجوهر الى اخره اقول
اما الفلاسفة فابطلوا هذا الدليل بان قالوا انه بنا على الجوهر الفرد ونحن لا نسلم وجوده
واما الامام فقد ساعده على اثبات الجوهر الفرد لكن منع كون الطول والعرض نفس الجوهر
لان الطول مثلا لو كان الجوهر الفرد لكان طويلا ولو كان طويلا لكان قابلا للقسمة لان
مقدارا حسنا يكون اكثر من مقدار غيره وذلك محال لامتناع انقسام ما لا ينقسم واذا
بطل ذلك بطل قولكم ان الطول نفس الجوهر والطول مرئي فالجوهر مرئي واذا عرفت
هذا فنقول الدليل على ان المرئي هو العرض ان الطول عبارة عن تاليف الجوهر في سمت
مخصوص اي في جهة من الجهات والتاليف عرض فيكون المرئي حينئذ هو العرض لا الجوهر فان
قلت لو كان الطول عبارة عما ذكرتم لكان عرضا ومحله اما الجوهر الواحد او اكثر
منه وكلاهما محال لانا نقول لا نسلم الحصر لم لا يجوز ان يكون محله الجسم من حيث هو
جسم واعلم ان كلام الاصحاب في هذا الدليل مخبط لانهم يقولون انا نرى الطويل العريض
ثم يقولون ان الطول والعرض ليس بعرض بل نفس الجوهر فلذلك يتوجه عليهم الاشكال لان
مفهوم الطويل والعريض مغاير لمفهوم الطول والعرض اذ الطويل ما له الطول والعريض
ما له العرض اذا عرفت ذلك فالاولى ان يحرر النكتة المذكورة هكذا انا نرى

الطويل العريض فالمرئي اما ان يكون هو الجسم او الجوهر الفرد او العرض والثاني باطل
والا لكان الجوهر الفرد طويلا عريضا وكل طويل عريض قابل للقسمة فالجوهر الفرد قابل للقسمة
وانه محال والثالث ايضا محال لان الطويل العريض لو كان عرضا لابد له من محل يقوم به
وقد ثبت ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فمحل ذلك العرض اما ان يكون اكثر من جزء واحد او
جزءا واحدا والاول محال لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين والمحال اكثرية والثاني ايضا
محال لان الطويل العريض لو كان قائما بالجزء الواحد والطول والعرض قائمان بالطويل
والعريض والقائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء فيلزم ان يكون الطول والعرض قائمين
بالجزء الواحد فيكون الجزء الواحد طويلا عريضا فيعود قبول الجزء الواحد للانقسام وهو
محال ولما بطل القسمان الاخيران تعين القسم الاول وهو المطلوب وعلى هذا الوجه قل ما يتوجه
عليه شيء مما ذكر غير المنع الاخير الذي ذكرناه يرد عليه قال واجبنا عنه بانا نرى
الطويل حاصلا في الحيز وذلك لا ينافي العرض اقول تقرير هذا الدليل ان يقال كل طويل حاصل
في الحيز ولا شيء من العرض بحاصل في الحيز ينتج لا شيء من الطويل بعرض اما المقدمة الاولى
فحسية واما الثانية فضرورية لا يقال لا نسلم صدق الكبرى فانا نرى العرض حاصلا
في الحيز وخصوصا بجهة من الجهات لانا نقول المدعى ان كل طويل حاصل في الحيز على سبيل
الاستقلال ولا شيء من العرض كذلك وقولكم انا نرى العرض حاصلا في الحيز ان ادعيتم
حصوله فيه على سبيل الاستقلال فلا نسلم وان ادعيتم على سبيل التبعية فلا يضرنا ثم قال
الامام ويشبه ان يكون ذلك كلاما غير الاول ويشير به الى ان هذا الدليل مغاير للدليل
الاول والاول فاسد مزيف وهذا صحيح قال الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة المسئلة الحادية
خلافا لارسطاطاليس واتباعه اقول القائلون بالخلاء فريقان الفريق الاول زعموا ان
الخلاء ليس امرا وجوديا بل هو عدم محض وهم المتكلمون والفريق الثاني قالوا انه امر موجود
وهو عبارة عن الابعاد وهم اصحاب البعد وزعموا انها اعني الابعاد اذا حلت في
المادة كانت اجساما وان لم تحل كانت خلاء اذا عرفت ذلك فاعلم ان العبارات المذكورة
في تعريف الخلاء توهم كون الخلاء امرا وجوديا والامام عدل عنها وعرّفه في هذا الكتاب
على وجه لا يوهم ذلك فقال المراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما
يلاقيانه قال لنا انا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة

واحدة والا وقع التفكك بينها الى اخره اقول توجيه هذا الدليل ان يقال لو امكننا ارتفاع
صفحة ملساء عن صفحة اخرى ملساء دفعة واحدة كان القول بالخلاء حقا لكن المقدم حق فالتالي
مثله بيان الشرطية انه حينئذ يلزم خلو الوسط عن الجسم في زمان من الازمان لانه
ان لم يكن كذلك لزم بينهما جسم فظاهر وان كان بينهما جسم فاما ان يقال انه كان بينهما او
انتقل اليه والاول محال لان الكلام في انطباق سطحين ليس بينهما ثالث وان منعتم امكان ذلك
قلنا لانه من الممكن ان ينطبق جسم على جسم آخر من غير ان يتوسط بينهما ثالث والا لزمت
الاجسام الغير المتناهية ولكان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما بطل
هذا القسم تعين الثاني وحينئذ نقول ذلك الجسم لا يخلو اما ان ينتقل من المسام او من الجوانب
والاول محال لانا فرضنا الكلام في انطباق سطح لا مسام فيه على سطح آخر كذلك وهذا الفرض
ممكن لان الاجسام وان كانت فيها ثقب لكن بين كل ثقبتين سطح متصل لا ثقب فيه والا لم يكن في
الجسم ذي الثقب سطح فحينئذ يكون الجسم عبارة عن نقط متفرقة وذلك محال والثاني وهو ان
يقال ذلك الجسم انتقل من الجوانب الى الوسط زمان ارتفاع الاعلى عن الاسفل فلا يخلو اما
ان يحتاج تلك الاجسام في الانتقال الى الوسط الى المرور بالطرف او لا يحتاج الى
ذلك والثاني محال بالضرورة والاول لا يخلو اما ان يقال انها حين ما تكون في
الطرف تكون في الوسط او يقال انها حين ما تكون في الطرف لا تكون في الوسط والاول محال
والا لزم حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في اكثر من حيز واحد وهو محال بالضرورة
فتعين الثاني وهو ان يكون الوسط خاليا عن الجسم حال ما تكون تلك الاجسام في
الطرف فصحت الشرطية حينئذ واما حقية المقدم فلانا اذا وضعنا سطحا املس على
سطح آخر املس بحيث يطابق كله احدهما كليه الاخر فيمكننا ان نرفع الاعلى عن الاسفل وهذا دائم
دفعة واحدة في الحس لان الارتفاع الذي يحصل في الحس دفعة اما ان يحصل في الحقيقة دفعة
واحدة او ما حصل في الحقيقة دفعة والثاني محال لان الجزء الاول من السطح الاعلى
اذا ارتفع عن السطح الاسفل فلو بقي الجزء الثاني ملاقيا للسطح الاسفل كما كان لزم وقوع
التفكك في اجزاء السطح الاعلى لان الجزء الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى فوق فلو بقي
الجزء الثاني ملاقيا لما كان ملاقيا له قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك اصلا والجسم اذا تحرك
احد جانبيه ولم يتحرك الجانب الآخر اصلا لزم ان ينفك ولما لم يكن التفكك حاصلا علمنا

انه حين ما يرتفع الجزء الاول يرتفع الجزء الثاني فيحصل ارتفاع السطح الاعلى عن
السطح الاسفل دفعة واحدة في الحس والحقيقة فيصح حقية المقدم لا يقال لا نسلم ان
الجسم اذا ارتفع بعض جوانبه عن جسم آخر تحته دون الجانب الاخر لزم التفكك فان الورقه
المنطبقة على جسم تحتها يرتفع بعضها دون البعض مع عدم التفكك فيها لانا نقول نحن نفرض
الكلام في الجسم الذي لا ينعطف لصلابته كصفيحة من حديد او صفر او غيرهما واعلم ان هذه الحجة
على مذهب الفلاسفة واما على مذهب المتكلمين القايلين بالجوهر الفرد فلا يتم شيء من مقدمتيها
اما الشرطية فلان الجسم عندهم مركب من اجزاء لا تتجزى فلا يوجد سطح لا انقسام فيه واما
حقية المقدم فلان الفاعل المختار يخلق في الوسط جسما عقيب ذلك الارتفاع ويرد عليهما
ايضا ان يقال ان اردتم بالدفعة الآن فلا نسلم وقوع الحركة فيه وان اردتم به الزمان
الحاضر فلا نسلم انه يلزم الخلا ولم لا يجوز ان يقال بان الزمان الذي يتحرك فيه الجسم الاعلى
ينتقل فيه الجسم من الطرف الى الوسط قال ولان الجسم اذا انتقل الى مكان فالمكان
المنتقل اليه ان كان خاليا ثبت ذلك وحصل الغرض الى آخره اقول هذه هي الحجة الثانية
الدالة على اثبات الخلا وتقريرها ان يقال لو كان العالم ملا لامتنعت حركة الاجسام والتالي
باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الجسم اذا انتقل حينئذ فاما ان ينتقل
الى مكان مملوء او الى مكان فارغ فان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانا تكلمنا على تقدير
ان لا يكون في العالم فراغ وان كان الاول فلا يخلو اما ان ينتقل ذلك الجسم عنه اولا ينتقل
فان كان الثاني لزم تداخل الاجسام وان كان الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى مكان هذا
الجسم المنتقل او الى مكان آخر فان كان الاول يلزم منه الدور لانه يتوقف حركة كل واحد
من الجسمين عن مكانه على حركة الاخر عن مكانه وان كان الثاني كان الكلام فيه كما في الاول
فيلزم ان تتدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة الواحدة حركة جميع السموات
والارضين وذلك معلوم البطلان بالضرورة فعلم ان حركة الاجسام على هذا التقدير مفضي
الى احد هذه المحالات فيكون محالا واعلم ان هذه الحجة ايضا لا تستقيم على مذهب المتكلمين
لاحتمال ان يقال ان الله تعالى يعدم الاجسام عن الاحياز المنتقل اليها ويوجد اجساما في
الاحياز المنتقل عنها والمعلم الاول اعترض على هذه الحجة بان قال لم لا يجوز ان يتحرك الى
مكان مملوء والجسم الذي ينتقل الى مكان آخر ولا يلزم منه حركة جميع الاجسام بل بمكان ينفذ

الجسم الذي قدامه ويتحلل الذي خلفه لان المادة قابلة للمقادير المختلفة فيخلع مقدارا
اكبر ويلبس اصغر وبالعكس قال احتجوا بان الخلا يحتمل التقدير فيكون مقدارا اقول
لما فرغ من كلام القايلين بالخلا شرع في تقرير كلام النفاة له وتوجيهه ان يقال لو كان الخلا
موجودا لامكن تنصيفه وتقديره وكل ما كان كذلك كان كما ينتج ان الخلا لو كان موجودا لكان
كما اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الخلا الذي بين السما والارض اعظم من الذي
بين المدينتين وهو اعظم من الذي بين جداري صفة واما الكبرى فظاهرة واذا كان الخلا مقدار
وجوده كما وليس كما منفصلا لان الكم المنفصل هو المجتمع من وحدات غير قابلة للانقسام والخلا
ليس كذلك او نقول الكم المنفصل يقبل الانقسام بحيث لا يكون بين قسميه حد مشترك
والخلا ليس كذلك لانه قابل للانقسام بحيث يكون بين قسميه حد مشترك فاذن الخلا لو كان
موجودا لكان كما متصلا ولا يجوز ان يكون مجردا عن المادة لما بينا من امتناع وجود البعد الخالي
عن المادة ولو كان ماديا لكان جسما فاذن وجود الخلا يستلزم كونه ملا فكان باطلا قال
لا نسلم انه يحتمل التقدير على سبيل التحقيق الى آخره اقول توجيهه ان يقال سلمنا كون الخلا قابلا
للتنصيف والتقدير على تقدير وجوده لكن لا نسلم كونه قابلا لذلك في التحقيق اي في نفس وانما يلزم
ذلك ان لو لزم من صدق الشيء على التقدير صدقه في نفس الامر وهو ممنوع فانه يصح ان يقال لو
كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم الموجود الآن
لكنه لما كان وقوع ذلك المحيط خارج العالم على تقدير كون قطره ضعف قطر الموجود الآن لم
يلزم ثبوت مقدار خارج العالم فكذا هاهنا والمراد من القطر هو الخط الذي يمر على مركز الكرة
وينتهي من الطرفين الى المحيط وهذا الجواب فيه نظر لانه لما سلم كونه قابلا للتنصيف والتقدير
على تقدير وجوده حصل غرضهم فانهم ما ادعوا الا ذلك وبه يتم دليلهم اذا ضموا هذه
المقدمة الى سائر المقدمات المذكورة على الوجه الذي عرفته لانه حينئذ يلزم منه كون
وجود الخلا مستلزما لكونه ملا وانه محال فيكون وجود الخلا محالا الذي هو مطلوبهم لا
يقال انتم غافلون عن مراد الامام فان الامام مسلم صدق هذه المقدمة لكن يقول ان يعني
بقولكم كل ما هو قابل للتنصيف والتقدير فهو كم ان عنيتم به ان كل ما هو كذلك سوا كان محققا
او مقدرا فهو كم ممنوع وما الدليل عليه وان عنيتم به ان كل ما هو كذلك من الافراد المحققة
في نفس الامر كان كما فهو مسلم ولكن لا نسلم انتظامه مع الصغرى المذكورة قياسا وانما

ننظم أن لو كان الخلاء قابلا للمسح والتقدير في نفس الامر وليس كذلك بل هو قابل لذلك على تقدير وجوده وموضوع الكبرى ماخوذ بحسب الافراد الموجودة في نفس الامر فلا يندرج فيه القابل للمسح والتقدير على ذلك التقدير لانا نقول اذا سلمتم هذه الشرطية وهي تستلزم منفصلة مانعة الخلو من نقيض المقدم وعين التالي هكذا اما ان لا يكون الخلاء موجودا او يكون قابلا للمسح والتقدير وهي مع الكبرى اذا اخذ موضوعها بحسب الافراد الموجودة في نفس الامر تنتج منفصلة مانعة الخلو من نقيض مقدم الصغرى ومن نتيجة التاليف من تالي الصغرى والكبرى الحملية وهي قولنا اما ان لا يكون الخلاء موجودا واما ان يكون كما وهذه المنفصلة تستلزم قولنا كلما كان الخلاء موجودا كان كما لما ثبت في المنطق ان كل منفصلة مانعة الخلو يلزمها متصلة مقدمها نقيض احد جزئي المنفصلة وتاليها عين الجزء الاخر واذا ثبتت هذه المتصلة تضم الى ما بعدها من المقدمات المذكورة في دليلهم حتى ينتج المطلوب على الوجه الذي مر **قال** تنسب الحركة في الملاء الذي تنسب رقته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء انما تقع لا في زمان اذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد **اقول** هذا اشارة منه الى الجواب عن دليل نفاة الخلاء ذكره الامام في الملخص وهو انهم قالوا لو امكن وجود الخلاء فالحركة فيه اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فالقول بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل ان تقع في زمان والا فلنفرض ان المتحرك قطع عشرة اذرع من الخلاء في ساعة واحدة فاذا قطع مثل هذه المسافة من الملاء لابد وان يقطع في زمان اكثر من الساعة الواحدة والا لكان الشيء مع العائق كهو لا مع العائق فلنفرض انه قطعها في عشر ساعات ثم لنفرض جسما اخر ارق من الماء بحيث يكون رقته ازيد من رقة الماء عشر مرات وحينئذ يكون نسبة زيادة رقة هذا الملاء الى رقة الماء كنسبة زيادة زمان الحركة في الماء الى زمانها في الخلاء اي نسبة العائق الموجود في هذا الملاء الى العائق الموجود في الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء وصغر زمان الحركة بحسب زيادة الرقة في المتحرك فيه وكثرته بحسب نقصانها وزيادة المعاوق منه للتجربة والقياس ايضا من حيث ان الخارق الرقيق اسهل من الخارق الكثيف واذا كان كذلك وجب ان يكون قطع تلك المسافة في هذا الملاء الرقيق عشر زمان الحركة في الماء وهو ساعة واحدة فيكون وقوع الحركة في هذا الملاء الرقيق لا في زمان زائد على زمان الحركة في الخلاء بل في مثل ذلك الزمان فيكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وانه محال واذا فرضنا ملاء اخر ارق من الملاء الثاني كان زمان الحركة فيه اسرع من زمان الحركة في الخلاء فيكون الحركة مع العائق اسرع منها بدون العائق وانه محال وانما قلنا انه يستحيل ان تقع الا في زمان لان كل حركة تقطع مسافة منقسمة فيكون وقوع نصفها قبل وقوع النصف الاخر منها وذلك لا يعقر الا مع الزمان اجاب عنه الامام بان منع قوله واذا كان كذلك وجب ان يكون قطع تلك المسافة في هذا الملاء الرقيق عشر زمان الحركة في الماء وهو ساعة واحدة حتى يلزم ان لا يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق زائدا على زمانها في الخلاء بل مثل زمانها فيه وقال انما يلزم ذلك ان لو كان استحقاق الحركة الزمان بسبب المعاوق فقط وليس كذلك بل هي لذاتها تستحق قدرا من الزمان وبسبب المعاوق قدرا اخر والذي ينقص بسبب لطافة ما فيها من القوام ويعظم بسبب كثافة ما فيها هو الزمان الذي تستحقه بسبب ما في المسافة من العائق والزمان الذي تستحقه لذاتها فهو محفوظ في الحالات كلها واذا كان كذلك فنقول الحركة الخلائية واقعة في ساعة واحدة وهي الزمان الذي تستحقها هذا القدر من الحركة لما هو هو واما في الملاء الذي رقته ازيد من رقة الماء بعشر مرات فانها تقع فيه في ساعة وتسعة اعشار ساعة اما الساعة فبسبب استحقاق اصل الحركة واما تسعة اعشار الساعة الواحدة فبسبب ما في المسافة من العائق واعلم ان قول الامام الحركة في الملاء الذي نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء سهو لان رقة ذلك الملاء ازيد من رقة الماء وزمان الحركة في الخلاء اقل من زمانها في الماء فكيف تتحد النسبتان بل الصحيح هكذا الحركة في الملاء الذي نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الماء الى زمانها في الخلاء او هكذا الحركة في الملاء الذي نسبة العائق عليه الى العائق في الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء كما ذكرنا **قال** الاجسام

تناهي الاجسام

متناهية خلافا للهند لنا اذا فرضنا خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا الى اخره **اقول** من الناس من اثبت ابعادا مجردة لا نهاية لها ومنهم من اثبتها مادية والى الاول صار اصحاب البعد والى الثاني علماء الهند والامام ابطل وجود الابعاد الغير المتناهية سواء

كانت مجردة او مادية لكون اجساما وقال لو وجدت ابعاد غير متناهية
لاستحال وجود الحركة المستديرة والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله اما الشرطية فلانا
على هذا التقدير اذا فرضنا في تلك الابعاد خطا غير متناه من الطرفين وكرة خرج من مركزها
خط متناه موازٍ لذلك الخط غير المتناهي استحال حركة تلك الكرة لانها لو تحركت زال
الخط الخارج من مركزها عن موازاة الخط غير المتناهي الى مسامتته لانها ان تحركت الى
جهة الخط غير المتناهي فظاهر وان تحركت الى خلاف تلك الجهة فاذا دارت نصف الدور
صار الخط الخارج من مركزها موازيا للخط غير المتناهي من الطرف الاخر فاذا شرعت
في النصف الثاني من الدور زال الخط الخارج من مركزها عن الموازاة الى المسامتة من
ذلك الطرف وهذا الزوال يوجب ان يكون في الخط غير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة
من ذلك الطرف فنقول ان تلك الكرة لو تحركت حينئذ لزم ان يكون في الخط غير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة
اخرى نقطة والمسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة مع الفوقانية
تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي به تحصل المسامتة مع التحتانية والميل الاكثر لا يحصل
الا بعد الميل القليل اما بالضرورة او لان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفه بغير
نهاية ولما كانت النقط في الخط غير المتناهي غير متناهية استحال ان يكون فيه نقطة هي اول
نقط المسامتة فعلم ان فرض وجود الابعاد غير متناهية مستلزم لامكان فرض الخطين
بالصفة المذكورة ووجودهما بتلك الصفة يستلزم امتناع حركة تلك الكرة فيتم ان
فرض وجود ابعاد غير متناهية مستلزم امتناع حركة تلك الكرة فصحت الشرطية وهذه
الحجة هي العمدة في هذه المسألة وعليها منع قوي وهو ان يقال لا نسلم ان الخط المتناهي
اذا زال عن الموازاة الى المسامتة لا بد ان يكون في الخط غير المتناهي نقطة هي اول
نقطة المسامتة ومستند المنع ان الزوال عن الموازاة الى المسامتة انما يحصل بالحركة وكل
حركة فانما تقع في زمان وكل زمان منقسم فالحركة في نصفه قبل الحركة في كله وكل حركة
منقسمة الى غير النهاية فاستحال ان يوجد في الخط غير المتناهي نقطة هي اول نقطة
المسامتة فالحاصل ان الذي جعلوه دليلا لامتناع حركة تلك الكرة يصلح جعله
مستندا لهذا المنع قال احتج الخصم بان الاجسام لو كانت متناهية لكان

الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب عن جانب واما ان لا يتميز الى اخره اقول
احتج القائلون بكون الاجسام غير متناهية بان قالوا لو كانت الاجسام متناهية لكان
الخارج عن جميعها اما ان يتميز فيه جانب عن الجانب الاخر في الخارج وفي الاشارة الحسية
او لا يتميز منه جانب عن الجانب الاخر كذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكون الاجسام
متناهية اما الشرطية فبينة بذاتها واما انتفاء القسم الاول من التالي فلان احد
جانبيه لو تميز عن الجانب الاخر في الخارج لم يكن ذلك عدما محضا لان العدم الصرف
والنفي المحض لا يعقل فيه الامتياز الخارجي والامتياز بحسب الاشارة الحسية بل يكون
امرا موجودا فهي اما مقادير او ذوات مقادير فان كانت مقادير لا بد لها من مادة فتكون
اجساما وان كانت ذوات مقادير كانت اجساما فالخارج عن جميع الاجسام جسم وانه
محال واما انتفاء القسم الثاني وهو ان لا يتميز جانب منه عن جانب اخر فهو محال بالضرورة لان
العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي منه مثلا غير الطرف الذي يلي القطب
الجنوبي منه ولو جاز انكار ذلك لجاز انكار جميع البديهيات كانكار كون الجسم الواحد
في الزمان الواحد في مكانين وغير ذلك قال الجواب اما المتكلمون فقد سلموا
احيازا متميزة خارج العالم غير متناهية الى اخره اقول ما ذكره المتكلمون لا يمكن ايراده
على شيء من مقدمات الدليل المذكور للخصوم لكن يمكن ان يقال نحن نقول بموجب ما ذكرتم من الدليل
لانا نثبت احيازا غير متناهية خارج العالم واذا كان هذا قولنا ومذهبنا فلا يكون ما ذكرتم
منافيا لقولنا بل مقويا له ثم قال الامام لكنهم ما منعوا بذلك بل قالوا ان تلك الاحياز
امور تقديرية غير موجودة واعترض عليه بان قال هذا ضعيف لان المقدر هو الذي لا وجود
له الا في الذهن والذي لا وجود له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج كان
ذلك فرضا كاذبا كفرضنا الخمسة زوجا والستة فردا وان كان مطابقا لزم منه وجود
الاحياز في نفس الامر وحينئذ يعود الالزام واعلم ان في قوله المقدر هو الذي لا وجود
له الا في الذهن نظرا لان المقدر اعم من هذا لانه هو الذي قدر وجوده سواء كان له
وجود في الخارج او لم يكن له وجود فيه ولان المقدر لو كان مفسرا بما ذكره لم يصدق المتصلة
عن مقدم صادق وبتقدير تسليم ذلك قوله بعد ذلك والذي لا وجود له الا في الذهن
ان لم يكن مطابقا للخارج كان كاذبا وان كان مطابقا لزم وجود الاحياز في نفس الامر لاهم

حينئذ لان الذي لا وجود له الا في الذهن استحال ان يكون مطابقا للخارج
لان ما لا وجود له في الخارج استحال مطابقة غيره اياه بل اللفظ الصحيح ان يقال ما في الذهن
ان لم يكن مطابقا للخارج كان كاذبا وان كان مطابقا عاد الالزام المذكور وانت
عرفت في اول الكتاب ما في هذا فلا نعيده ههنا واما الحكماء فقد اجابوا عن الشك المذكور
بان قالوا انا نختار القسم الثاني وقولك لا تميز خارج العالم جانب منه عن جانب اخر قلنا قولكم
العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي مثلا غير الطرف الذي يلي القطب
الجنوبي ممنوع بل الحاكم عندنا بهذا التمييز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول لم قلتم
بانه ليس كذلك لا بد له من دليل ولكل واحد من الفريقين حجج اخرى ذكرت في الكتب
المطولة فمن ارادها فليطالعها منها قال العالم لا يجب ان يكون ابديا خلافا العالم لا ابدي
للفلاسفة والكرامية اقول القائلون بابدية العالم اختلفوا فمنهم من قال بقدمه ايضا
ومنهم من قال بحدوثه اما القائلون بقدمه فمنهم من ذهب الى ان امتناع عدمه لكونه واجبا
لذاته وهم الصابئة ومنهم من ذهب الى ان ذلك لدوام علته وهم الفلاسفة واما
القائلون بحدوثه وامتناع عدمه بعد حدوثه فهم جميع الكرامية والجاحظ واما القائلون
بجواز عدمه فقد اختلفوا في مقامين احدهما انه هل في العقل ما يدل على صحة ذلك ام لا
فالذي ذهب اليه اصحابنا وابو علي من المعتزلة هو تحقق ذلك وذهب ابو هاشم الى انه
لا طريق الى معرفة ذلك من جهة العقل وانما نعلم صحة عدمه بالسمع فان السمع لما دل على
عدم العالم عرفنا بذلك صحة عدمه والثاني في مقام الاختلاف في ان السبب المفني للعالم
اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا اما الثاني فهو ان ينعدم العالم لعدم شرط من شرائط
بقائه ثم ذلك الشرط اما ان يكون قائما به او لا يكون قائما به والثاني مذهب قوم فانهم
زعموا ان الجواهر يبقى ببقاء موجود لا في محل فاذا عدم ذلك البقاء وجب عدم الجواهر والاول
مذهب اصحابنا حين قالوا الجواهر يبقى بتجدد الاعراض عليها فاذا اراد الله اعدامها
لا يخلق الاعراض فيها فينعدم لانعدام شرطها ثم ههنا اختلاف اخر على تقدير انها
ينعدم لانعدام الاعراض فان امام الحرمين ذهب الى انه يجب اتصاف الجوهر بنوع من
كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا لها فعلى هذا ينتفي الجوهر بانتفاء اي نوع كان
من الاعراض وهو احد الاقوال للقاضي ومن اصحابنا من قال الجوهر انما يبقى ببقاء قائم

به وذلك البقاء يتجدد حالا فحالا واذا لم يخلق الله تعالى البقاء وجب افناء الجوهر واليه
ذهب اكثر اصحابنا وابو القسم الكعبي من المعتزلة وقال القاضي ابو بكر شرط استمرار الجوهر
حصول الالوان له والاكوان غير باقية فاذا لم يخلق الله تعالى الالوان في الجوهر لزم افناء
الجوهر واما الاول وهو ان يكون السبب المفني للعالم امرا وجوديا وحينئذ اما ان
يكون قادرا مختارا او ضدا كالسواد المفني للبياض عن المحل فان كان قادرا مختارا فاما
ان يكون اعدامه اياه بغير واسطة واما ان يكون بواسطة والاول احد الاقوال للقاضي
ابي بكر من اصحابنا ومذهب محمود الخياط والثاني مذهب ابي الهذيل العلاف فانه يقول الله
تعالى يقول للاجسام افني كما قال لها كوني فكانت وان كان الثاني وهو ان يكون ذلك الاعدام
لطريان الضد فهو الذي صار اكثر المعتزلة اليه ويسمون ذلك فناء ثم اختلفوا فيه على
ثلثة اقوال لان ذلك الفناء اما ان يكون حاصلا في المحل او لا يكون حاصلا في المحل والاول
مذهب ابن الاخشيد من المعتزلة فانه زعم ان الفناء حاصل في جهة معينة فاذا اراد
الله تعالى اعدام الجواهر خلق الفناء في تلك الجهة فانعدمت الجواهر باسرها والثاني
مذهب شبيب فانه زعم ان الله تعالى اذا اراد الله ان يعدم الجواهر خلق فيها فناء فانعدم
كل واحد من تلك الجواهر في الزمان الثاني من خلق الفناء فيه واما القول الثالث وهو
ان يخلق الله تعالى فناء لا في الحيز ولا في المحل فهو مذهب ابي علي وابي هاشم فانهما زعما
ان الله تعالى يحدث الفناء لا في محل فيفنى الجواهر كلها حال حدوث الفناء ثم هذا القسم يحتمل
قسمين فانه اما ان يقال الفناء الواحد كاف في اعدام كل الجواهر او يقال لاعدام كل
واحد من الجواهر فناء على حدة والاول مذهب ابي هاشم وقاضي القضاة والثاني مذهب
ابي علي واصحابه فهذا ما يتعلق بنقل المذاهب في هذه المسئلة قال لنا انه
لما لم يكن ازليا وجب ان لا يكون ابديا الى اخره اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو لم
يكن العالم ازليا لما كان ابديا والمقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فلان العالم اذا
لم يكن ازليا كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك كانت ماهيته قابلة
للعدم ينتج لو لم يكن العالم ازليا لكانت ماهيته قابلة للعدم وكل ما كان ماهيته
قابلة للعدم فان ذلك القبول من لوازم ماهيته والا لزم الانقلاب من امكان
العدم الى امتناع العدم وهو محال ينتج ان العالم لو لم يكن ازليا فقابلية ماهيته للعدم

من لوازم ماهيته وكل ماهية ما ليتها للعدم من لوازمها لم يكن ابدية لان المراد
بالابدى ما يمتنع عليه العدم فصح ان يقال لو لم يكن ازليا لما كان ابديا واما حقية
المقدم فلما بيناه من حدوث العالم واعلم ان هذا الدليل يبطل مذهب الصابئة لانهم
اعتقدوا ان امتناع عدمه لانه واجب لذاته لا مذهب الفلاسفة فانهم يسلمون جواز
العدم على العالم بالنظر الى ذاته ولكنهم يقولون يمتنع عدمه لامتناع عدم علته ومن
البين ان هذا الدليل لا يفيد ذلك ويمكن ان يقال في ابطال مذهب الفلاسفة ان فاعل
العالم وموجده ليس موجبا بالذات والا لكانت الاجسام قديمة وقد بينا حدوثها
فهو اذن فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار يجوز ان يعدم الاجسام وان لم يعدمها
فبطل قولهم بانه يمتنع عدمه لاستحالة عدم علته قال اما الفلاسفة فقد احتجوا
بامور احدها ان المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم اقول
تقرير هذا الوجه ان يقال لو كان المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات للزم دوام
العالم بدوام مؤثره لكن المقدم حق فالتالى مثله اما الشرطية فظاهرة لامتناع عدم
المعلول مع بقاء علته واما حقية المقدم فلان المؤثر في وجود العالم لو كان قادرا
فلا يخلو اما ان يقدر على الايجاد في الازل او لا يقدر عليه وكلاهما محال لان اما
الاول فلان المعنى من الايجاد الاخراج من العدم الى الوجود وذلك ينافى الازلية
اما الثانى فلان عدم تمكنه وقدرته عليه اما ان يكون لعدم المقتضى او لوجود المانع والاول
محال لانه احتياج للقادر عن القادرية وكذا الثانى لان ذلك المانع ان كان واجبا
لذاته امتنع زواله فوجب ان لا يصح منه وجود العالم وان كان ممكنا كان له مؤثر
وذلك المؤثر ان كان قادرا كان ذلك المانع حادثا لامتناع ان يكون القديم فعلا للمختار
وحينئذ لا يكون الامتناع ازليا واذا لم يكن ازليا كان قادرا على الايجاد في الازل
والمقدر خلافه وان كان موجبا لزم من دوامه دوام ذلك المانع ومن دوام المانع
دوام الامتناع فكان ينبغى ان لا يصح وجود العالم منه اصلا ولما بطل كون المؤثر
في وجود العالم قادرا تعين كونه موجبا بالذات وهو المطلوب قال وثانيها
انه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا
حال ما فرض معدوما هذا خلف اقول تقرير هذا الوجه ان يقال لو امتنع العدم على
الزمان لامتنع عدم العالم لكن المقدم حق فالتالى مثله اما الشرطية فلانا قد بينا ان
الزمان من لواحق الحركة فتكون الحركة شرطا لوجود الزمان وما كان شرطا لما كان
واجبا لذاته كان واجبا لذاته فالحركة واجبة لذاتها ثم انها من لواحق الجسم فيكون
الجسم ايضا واجبا لذاته لهذا التقدير بعينه وما كان واجبا لذاته امتنع عدمه فعلم ان
امتناع عدم الجسم على هذا التقدير فصحت الشرطية واما حقية المقدم فلان الزمان
لو عدم لكان عدمه بعد وجوده وهذه البعدية ليست بالمعلولية ولا بالطبع لان ما كان
كذلك جاز تحققه مع ما كان قبلا والعدم يمتنع تحققه مع الوجود فاذن هذه البعدية بعدية بالزمان
فيلزم ان يكون الزمان موجودا حال كونه معدوما وهو محال فاذن الزمان يمتنع عدمه
بعد وجوده فصحت حقية المقدم ايضا قال وثالثها ان كل ما قبل العدم فان
امكان عدمه حاصل قبل عدمه الى آخره اقول تقريره ان يقال لو صح العدم على العالم يلزم
اجتماع النقيضين وانه محال اما الشرطية فلان كل ما صح عليه العدم فان امكان عدمه
حاصل قبل عدمه والا لزم الانقلاب من الواجب الى الممكن وانه محال والامكان يستدعى
محلا ثبوتيا لكونه صفة ثبوتية على ما مر بيانه مرارا ولان المعنى من قولنا ان الامكان لا
بد له من محل هو انه لا بد من شئ يحكم عليه بانه ممكن الاتصاف بذلك العدم فحينئذ ذلك الشئ
الذى يحكم عليه بهذا الحكم اما ان يكون وجود ذلك الشئ القابل للعدم او غيره والاول
محال لان ما يمكن اتصافه بامر لا بد ان يكون باقيا مع ذلك الشئ ووجود الشئ لا يتقرر
مع عدمه والعلم بهاتين المقدمتين بديهى ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثانى وهو ان
يكون المحكوم عليه بامكان الاتصاف بالعدم امرا مغايرا لوجود ذلك الشئ وذلك الشئ
هو الذى نسميه بالهيولى فاذن كل ما يصح عليه العدم فله هيولى والهيولى لا يصح عليها
العدم والا لكان لها هيولى اخرى لما مر بعينه والكلام في الهيولى الثانية كالكلام
في الاولى فيلزم التسلسل وانه محال فاذن كل ما قبل العدم فله هيولى غير قابلة للعدم
وقد ثبت ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية فيلزم وجوب وجود الجسم على تقدير
جواز عدمه فصحت الشرطية قال واحتج المتكلمون على وجوب ابدية العالم
بان عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضد او بانتفاء شرط
والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال الى آخره اقول هذا هو الوجه

الذي تمسك به اصحاب ابي الحسن البصري وغيره من المتكلمين وتقريره ان يقال
لو انتفى العالم بعد وجوده فانتفاؤه لا يخلو اما ان يكون لاعدام امر معدم لوجوده او
مسقط بالضد له او بسبب انتفاء شرط من شروط وجوده والاقسام الثلثة باطلة
فالقول بانتفاء العالم بعد وجوده محال اما الشرطية فظاهرة لان عدمه بغير هذه
الثلثة غير معقول واما انتفاء القسم الاول فلان الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا
او امرا عدميا والاول محال لانه حينئذ لا بد ان يكون بينه وبين عدم العالم نسبة ما
والا لم يكن اعداما له وتلك النسبة لا يجوز ان يكون امرا وجوديا لان ذلك الامر
الوجودي لا يكون عين عدم العالم لامتناع ان يكون الامر العدمي عين الامر الوجودي
بل يكون ذلك لان ذلك الامر الوجودي اقتضى عدم العالم وحينئذ يكون ذلك اعداما
له بالضد وذلك ليس هو القسم الاول الذي نتكلم فيه بل القسم الثاني ولقائل ان
يقول لا نسلم انحصار الامر الوجودي المعدم للعالم في الضد وما الدليل عليه اللهم
الا ان يفسر ضد الشيء بما يلزم من وجوده عدمه لكن يكون ذلك بغير الاصطلاح وسنرد
به في انتفاء القسم الثاني على ما ستعرفه والثاني ايضا محال لان الاعدام اذا لم يكن امرا
وجوديا كان عدما محضا فيمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم
يفعل وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للاخر فيكون لكل واحد من
العدمين تعين وثبوت فيكون العدم ثبوتا هذا خلف ولقائل ان يقول لا نسلم
انه لا فرق بين ان يقال لم يفعل وبين ان يقال فعل العدم فان الفرق بينهما واضح بين عند العقل
قوله والا لكان لكل واحد من العدمين تعين وثبوت ممنوع ان عني بهما التعين والثبوت
الخارجيين ونسلم ان عني بهما التعين والثبوت الذهنيين ولا نسلم انه محال فان
لكل واحد من الاعدام تعينا وثبوتا في الذهن وله تقرير اخر وهو ان يقال لو كان
الاعدام امرا عدميا لكان عدما لشيء لا يوجد الجوهر الا بعد وجوده حتى يكون عدمه
مقتضيا لعدمه ولو كان كذلك لكان ذلك غير القسم الاول الذي نتكلم فيه بل
القسم الثالث لانا لا نعني بعدم العالم لانعدام شرطه الا عدمه لعدم شيء توقف وجوده
عليه واما القسم الثاني وهو عدمه لطريان الضد لوجهين احدهما ان التضاد بين
الشيئين انما يكون من الجانبين وكل واحد من هذين الضدين قابل للعدم وهو ظاهر

وحينئذ ان لم يتوقف حدوث الضد الطاري على انتفاء الضد الاخر جاز وجوده مع وجود
الاخر وحينئذ يلزم ان لا يكون الضد ضدا او يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وكلاهما
محالان واذا توقف حدوث الضد الطاري على انتفاء الضد الاخر استحال ان يكون
انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث الضد الطاري والا لتوقف عليه فيلزم توقف كل واحد
منهما على الاخر وانه دور محال الثاني لئن سلمنا ان عدم العالم بطريان الضد محال لو ان الطاري
كما انه ضد للعالم فكذلك العالم ضد له لان التضاد حاصل من الطرفين واذا كان كذلك
فليس انتفاء العالم بذلك الضد اولى من اندفاع ذلك الضد بوجود العالم فاما ان ينتفي
كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة واجب
الحصول مع المعلول فيلزم عدم كل واحد منهما عند وجود كل واحد منهما وهو محال او لا
ينتفي واحد منهما بوجود الاخر فيلزم جواز وجود كل واحد منهما مع وجود الاخر فيلزم
جواز اجتماع الضدين وهو محال ولقائل ان يقول لا نسلم ان التضاد على ما ذكرتم
من التفسير يجب ان يكون حاصلا من الطرفين لجواز امرين وجود احدهما يستلزم عدم
الاخر ووجود الاخر لا يستلزم عدم الاول هذا وان لم نجد له مثالا لكنه غير ممتنع عقلا
فلا بد له من البرهان فان قلت برهان ذلك انه اذا صدق مثلا كلما كان ا ب لم يكن ج د
وجب ان يصدق كلما كان ج د لم يكن ا ب والا فقد يكون اذا كان ج د فا ب وكلما كان
ا ب لم يكن ج د ينتج قد يكون اذا كان ج د لم يكن ج د وانه محال قلنا لا نسلم استلزام
كذب القضية الثانية لما ذكرتم من الموجبة الجزئية فان نقيض قولنا كلما كان ج د
لم يكن ا ب هو قولنا قد لا يكون اذا كان ج د لم يكن ا ب وهو لا يستلزم قولنا قد يكون
اذا كان ج د فا ب لجواز عدم استلزام الشيء الواحد شيئا من النقيضين فان كون
الانسان ناطقا لم يستلزم كون الحمار ناهقا ولا عدمه سلمنا لزومها اياها لكن لا نسلم
استحالة قولنا قد يكون اذا كان ج د لم يكن ج د فان الملازمة الجزئية بين النقيضين
ثابتة بالقياس المنتج من الشكل الثالث والاوسط فيه مجموع النقيضين قال لا يقال
الحادث اقوى من الباقي لان الحادث حال حدوثه متعلق السبب والباقي ليس كذلك الجواب
اقول هذا منع للمقدمة القائلة بانه ليس انتفاء احد هذين الضدين بالاخر
اولى من العكس مع ذكر المستند من وجوه ثلثة وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان انتفاء الباقي

الذى سواهما بالضدية الحادث ليس اولى من بقاء الضد الحادث بالباقى وظاهر انه اولى لوجوه ثلثة احدها ان الحادث اقوى من الباقى لانه متعلق بالسبب والباقى منقطع التعلق عن السبب ضرورة استغنائه عنه والشئ مع وجود السبب اقوى من الشئ لامع وجود سببه الثانى ان الحادث يمتنع عدمه لانه لو عدم مع انه حادث لزم ان يكون عدمه مقارنا لوجوده وانه محال وليس كذلك الباقى فانه لو عدم لا يلزم ان يكون عدمه مقارنا لوجوده الثالث انه يحتمل ان يقال ان الله تعالى خلق للحادث اعدادا اكثر من اعداد الجواهر فهو لكثرة اعداده يكون اولى باعدام الجواهر من العكس **قال** لانا نجيب عن الاول بانا بينا ان الباقى حال بقائه متعلق بالسبب وعن الثانى انا لا نقول الحادث يوجد ويعدم بل نقول الباقى يمنع الحادث من الدخول فى الوجود وعن الثالث انه بنا على جواز اجتماع المثلين وهو محال **اقول** هذه الاجوبة اعتراضات على الوجوه المذكورة المستند المنع لا جوابا عنه وانه غير ممنوع عند اهل النظر ومع ذلك فنحن نقرر كل واحد منها اما الجواب عن الاول فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الباقى منقطع التعلق عن السبب فانا بينا ان الباقى حال بقائه متعلق بالسبب لانه ممكن وكل ممكن لا بد له من سبب يترجح وجوده على عدمه واما الجواب عن الثانى فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الباقى لو اعدم الضد الحادث يلزم ان يكون عدم الحادث مقارنا لوجوده وانما يلزم ذلك ان لو كان اعدامه اياه حال حدوثه وليس كذلك بل المراد من اعدامه اياه انه يمنعه من الدخول فى الوجود سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الباقى ليس كذلك فان الباقى لو عدم مع انه باق لزم ان يكون عدمه مقارنا لوجوده واما الجواب عن الثالث فتوجيهه ان يقال لا نسلم قيام ما ذكرتم من الاحتمال فانه لو جاز ذلك لجاز اجتماع المثلين والامثال وانه محال بالضرورة واعلم ان هذا الاحتمال منقول عن المعتزلة فان قوما منهم جوزوا اجتماع المثلين فى المحل الواحد حتى قالوا يجوز ان يطرى على المحل الواحد اعداد من البياض فيعدم ما كان فيه من السواد الواحد ويترجح جانب البياض على الباقى بسبب كثرة اعداده وقوما اخر منعوا من اجتماع المثلين فى محل واحد لكن قالوا يجوز اجتماع اعداد من الضد قائمة بابعاضها وكلا القولين باطلان لامتناع اجتماع المثلين سوا كانا قائمين بالمحل او بابعاضها واما ابطال القسم الثالث وهو عدم العالم لانتفاء شرط من شرائط وجوده قال الامام فى بيانه ان ذلك الشرط لا يكون الا العرض

فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وانه محال وقال ايضا فانه ان ذلك الشرط اما ان يكون واحدا معينا او غير معين والاول محال لانه لا واحد الا ويجوز بقاء الجوهر عند عدمه فلا يكون محتاجا اليه والثانى محال ايضا لان ما لا تعين له لا يوجد وما لا يوجد استحال احتياج غيره اليه وكلاهما ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم انحصار ذلك الشرط فى العرض وما الدليل عليه واما الثانى فلانا لا نسلم صدق قوله انه لا واحد الا ويجوز بقاء الجوهر عند عدمه بل لم لا يجوز ان يكون فان الجوهر يحتاج الى امور معينة فعند انتفائها ينتفى الجوهر وان عنى بالتعين التعين عندنا فنختار القسم الثانى وهو ان ذلك الشرط معين قوله ما لا تعين له لا يوجد ممنوع فانه لا يلزم من كون الشئ غير معين بالنسبة الى عقولنا عدم كونه غير معين فى نفسه حتى لا يوجد وقد تمسك جالينوس على ان الافلاك لا تقبل العدم بان قال لو كانت قابلة للفناء فى المستقبل لظهر النقصان فيها عند تطاول الدهور والاعصار ولو كان كذلك لكانت الافلاك الان اصغر مما شاهده القدماء من المنجمين ولما كان التالى باطلا فكذا المقدم **قال** والجواب عن النكتة الاولى ما مر فى مسئلة الحدوث **اقول** يريد بالجواب عن الاول ان يقال ليس يعنى بقولك انه اما ان يقدر على الايجاد فى الازل او لا يقدر يعنى به انه فى الازل اما ان يكون قادرا او لا يكون او يعنى به انه فى الازل اما ان يكون قادرا على الايجاد فيه او لا يكون ان عنيت الاول فنختار انه قادر قولكم المعنى من الايجاد الاخراج من العدم الى الوجود وذلك ينافى الازلية قلنا سلم ولكن لم قلتم انه يلزم منه ان لا يكون قادرا فى الازل وانما يلزم ذلك ان لو لزم من كونه قادرا فى الازل كونه قادرا على الايجاد فى الازل وليس كذلك بل هو قادر فى الازل على الايجاد فيما لا يزال وان عنيت به الثانى فنختار انه ليس بقادر قولكم عدم تمكنه وقدرته اما ان يكون لعدم المقتضى او لوجود المانع قلنا لا نسلم الحصر وانما يلزم ذلك ان لو كان معللا بعلة وهو ممنوع فان عدم كون الشئ متمكنا وقادرا امر عدمى والامور العدمية لا حاجة بها الى العلة واذا كان كذلك فلا يعلل سلمنا كونه معللا لكن لم لا يجوز ان يكون معللا بوجود مانع يمتنع زواله قوله لو كان كذلك لوجب ان لا يصح منه وجود العالم قلنا فى الازل اما مطلقا فاحتج يمتنع منه وجود العالم فيما لا يزال فممنوع وعدم لزومه منه ظاهر ونريد بالجواب عن الثانى ان يقال لا نسلم ان كون الشئ قبل غيره وكونه بعده يقتضى ان

تكون تلك القبلية والبعدية بالزمان فان اجزا الزمان بعضها متقدم على البعض وبعضها
متاخر عن البعض مع امتناع ان يكون التقدم والتاخر بالزمان لامتناع ان يكون للزمان
زمان ويرد بالجواب عن الثالث ان يقال لا نسلم ان الامكان لا بد له من محل يقوم به
وانما يلزم ذلك ان لو كان امرا وجوديا وهو ممنوع ونحن قد بينا كونه امرا عدميا
والامر العدمي لا يستدعي محلا قال الجواب عن الرابع ان نقول لم لا يجوز
ان يعدم باعدام الفاعل الى اخره اقول اما الجواب عن الشبهة الكلامية فطريقه ان يقال لم لا
يجوز ان يعدم باعدام فاعل كما صار اليه القاضي ابو بكر قوله الاعدام اما ان يكون امرا
وجوديا او عدميا قلنا لم لا يجوز ان يكون عدميا ومتميزا عن غيره قوله لو تميز احد العدمين
عن الاخر لكان لكل منهما ثبوت قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان كل متميز ثابتا في الخارج
وهو ممنوع فان الامتياز في العدميات واقع الا ترى ان عدم الشرط يوجب عدم المشروط
وعدم العلة عدم المعلول وعدم غيرهما لا يوجب ذلك ولولا ان بعضها متميز عن البعض والا لما
كان كذلك ولانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعدم الشيء بعد وجوده البتة لانه
يقال اذا انعدم شيء فاما ان يتجدد امر من الامور او لا يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم بعد
وجوده والعلم به ضروري وان تجدد امر من الامور فالمتجدد لا يخلو اما ان يكون عدميا او
وجوديا والاول محال اذ لا فرق بين ان يقال لم يتجدد امر من الامور وبين ان يقال تجدد العدم
والا لزم ان يكون احد العدمين مخالفا للاخر ومتميزا عنه والامتياز في العدم الصرف
والنفي المحض محال والثاني ايضا محال لانه لو كان امرا وجوديا لكان ذلك الحادث امرا منافيا
اعلاما للموجود الاول وليس كلامنا فيه ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكرتموه سلمنا فساد
هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الشيء بطريان ضده قوله في الوجه الاول حدوث
الضد الطاري يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نسلم هذا لان عندنا عدم الباقي معلول للضد
الطاري والعلة لا يتوقف وجودها على المعلول وان امتنع انفكاكها عنه فان قلت لو لم
يتوقف حدوث الضد الطاري على عدم الباقي لجاز وجوده بدون عدم الباقي وذلك
يستلزم جواز اجتماع الضدين وانه محال قلنا لا نسلم جواز وجوده بدونه حينئذ وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن ذاته مستلزمة له فان العلة وان لم يتوقف وجودها على وجود
المعلول لكن ذاتها يستلزم وجود المعلول فيمتنع وجودها دون وجود المعلول قوله في

الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع عدمه لطريان ضده ان المضادة دائما تكون
من الجانبين فليس اعدام الباقي بطريان الضد اولى من اندفاع الضد الطاري ببقاء الضد
الثابت قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال جانب الحادث لحدوثه اقوى وانه لم يعرف
لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم ايضا لكن لم لا يجوز ان يعدم لانتفاء
الشرط واعدامه به ظاهر لان العرض لا يبقى زمانين والجوهر يمتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى
العرض ينتفي الجوهر لذلك قوله لو كان كذلك يلزم الدور قلنا لا نسلم وانما يلزم الدور
ان لو احتاج كل واحد منهما الى الاخر وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان ف
وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخر كالمتضايفين ومعلولي علة واحدة والمتلازمان يلزم
من انتفاء احدهما انتفاء الاخر لا لاحتياجه اليه بل لكونه لازما له ووجوب انتفاء الملزوم عند
انتفاء اللازم واما ما ذكره جالينوس فشرطيته ممنوعة وانما يلزم ذلك ان لو كان الفلك
قابلا للنقصان وهو ممنوع قال تقسيم الاجسام الجسم اما بسيط وهو الذي يساوي به
كل واحد من اجزائه كله في تمام الماهية واما مركب وهو الذي لا يكون كذلك اقول الجسم
اما بسيط واما مركب ولا نعني بالمركب ههنا ما يقابل البسيط الحقيقي وهو الذي لا تركيب فيه
اصلا لانا لو عنينا به ذلك لكان معنى هذا الكلام ان الجسم ينقسم الى ما فيه تركيب والى
ما ليس فيه كذلك بل كل جسم مركب بالاتفاق اما عند المتكلمين فمن الجواهر المفردة واما عند
الفلاسفة فمن الهيولى والصورة بل نعني به ما يكون مقابلا للبسيط بمعنى اخر وهو الذي يشابه
كل واحد من اجزائه الجسمانية كله في تمام الماهية والذي يكون كل واحد من اجزائه يساويه
كله في الاسم والحد كالماء والهواء والعظم والعصب واللحم وانما قيدنا الاجزاء في التعريف الذي
ذكره الامام بالجسمانية لئلا ينتقض بالهيولى والصورة فان كل واحدة منهما جزء الجسم وليس
مشابها لكله في تمام الماهية وعرف المركب بانه الذي لا يكون كذلك اي هو الجسم الذي
لا يكون كل واحد من اجزائه الجسمانية مشابها لكله في تمام الماهية كالبدن واليد والرجل
وغير ذلك من الاعضاء الالية وانما قدم تعريف البسيط لان تعريفه تعريف بالملكة وتعريف المركب
تعريف بالعدم فكان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقد تقرر ان الملكة اعرف من العدم
والاعرف واجب التقديم على الاخفى قال اما البسيط فاما فلكي او عنصري
اما الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة انها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة

تقسيم الاجسام

ولا رطبة ولا يابسة ولا تقبل الخرق والالتيام والكون والفساد **اقول** لما فرغ من تعريف البسيط والمركب شرع في تقسيم الاجسام البسيطة الى الاجسام الفلكية والى الاجسام العنصرية وهذا البحث يعرف في كتب الفلاسفة بمباحث السما والعالم ولم يتعرض للاعضا البسيطة لانها ليست من اقسام الجسم البسيط بل اخذ ذلك من صاحب صناعة الطب ثم بدا باحكام الاجسام البسيطة الفلكية لسبقها على العناصر وشرفها عليها وقال ان الفلاسفة قالوا انها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا تقبل الخرق والالتيام والكون والفساد **قال** احتجوا بان الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فتكون موجودة **اقول** الغرض من هذا اثبات كون الجهة امرا موجودا واحتج عليه بوجهين احدهما قوله الجهة مقصد المتحرك وتقريره ان يقال الجهة مما يقصدها المتحرك بالحصول فيها والنفي المحض والعدم الصرف لا يكون مقصودا بالحصول فيه ينتج من الشكل الثاني ان الجهة ليس نفيا محضا وعدما صرفا واذا لم يكن كذلك كانت من الامور الوجودية ضرورة لا يقال لا نسلم صدق الكبرى فان العدم قد يكون مقصودا للمتحرك فان المتحرك من السواد الى البياض يقصد البياض وهو غير موجود لانا نقول هذا غير متوجه علينا لانا ما ادعينا ان الاعدام لا تقصد بل قلنا الاعدام لا يقصدها المتحرك لان يحصل فيها وما ذكرتموه من الصورة المتحرك يقصد وجود ذلك الامر المعدوم لا ان يحصل فيه قوله ومتعلق الاشارة اشارة الى الوجه الثاني من هذين الوجهين وتقريره ان يقال الجهة يمكن الاشارة اليها اشارة حسية ولا شيء من العدم المحض والنفي الصرف يمكن الاشارة اليه اشارة حسية فالجهة ليست نفيا محضا بل هي امر وجودي قوله وهي غير منقسمة اي الجهة التي بينا انها موجودة ليست منقسمة في ماخذ الحركة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى اقرب اجزائها منه فاما ان لا يبقى متحركا او يبقى متحركا فان كان الاول كان ذلك هو الجهة لا ما وراءه فالجهة ليست جهة هذا خلف وان كان الثاني فاما ان يقال انه يتحرك عن الحركة او يقال انه يتحرك الى الجهة فان كان الاول يكون الجهة هو ذلك الحد وما وراءه لا يكون جهة ولا ايضا من الجهة وان كان الثاني فحينئذ لا يكون ذلك الجزء من الجهة بل الجهة ما وراءه فصح ان الجهة غير منقسمة في ماخذ الحركة ثم قال ثم بينوا انه لا بد من محدد كري يتحدد به الفوق والتحت بمحيطه ومركزه اي لا بد من محدد كري متعين بمحيطه غاية القرب وبمركزه غاية البعد وبرهان ذلك ان نقول اما ان يفتقر الجسم محدد به بتعيين الملا والخلا المتشابهة الجهة التي بينا شانها اولا يفتقر

الى ذلك والقسم الثاني باطل لانه ليس بعض الحدود المفروضة في ذلك الخلا والملا المتشابهة بان يكون جهة اولى من العكس فتعين الاول وحينئذ نقول ذلك الجسم المحدد اما ان يكون كريا او لا يكون والثاني باطل لان ما لا يكون كريا لا يتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب منه واما البعد عنه فلا يتحدد به اصلا واذا كان كريا فاما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والثاني محال لانه ان احاط احدهما بالاخر كان المحيط كافيا في ذلك التحدد لانه يتحدد غاية البعد بمركزه وغاية القرب بمحيطه واذا كان كذلك فلا يكون للمحاط به مدخل في ذلك التحدد لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يحط احدهما بالاخر كان كل واحد منهما مختصا بمقدار معين من القرب والبعد دون ما هو اقل منه او اكثر بالنسبة الى الاخر وذلك الاختصاص انما يكون لامتيازه ذلك الحد عن ساير الاحياز بخاصة فتكون الجهة متحددة قبلهما لا بهما ولانه لو كان كذلك لما حصل لكل واحد منهما الا غاية القرب منه فقط دون غاية البعد ولما بطل ذلك تعين ان يكون المحدد جسما كريا واحدا يتعين بمحيطه غاية القرب وبمركزه غاية البعد وهو المطلوب فعلم انه لا بد من جسم محدد للجهات **قال** وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا لكانت الجهتان اعني ما عنه وما اليه حاصلتين له لا به **اقول** اعلم انه لما فرغ من بيان وجود المحدد شرع في بيان حكم من احكامه وهو ان المحدد المذكور لا يقبل الحركة المستقيمة لان كل متحرك على الاستقامة فهو منتقل من جهة الى جهة فلو كان المحدد متحركا على الاستقامة لكان منتقلا من جهة الى جهة ولو كان كذلك لكانت الجهتان اعني الجهة التي انتقل منها والتي انتقل اليها حاصلتين له فلا يكون هو محددا للجهات وقد فرضناه محددا لها هذا خلف فثبت ان الحركة المستقيمة على هذا الجسم محال **قال** واذا لم يكن قابلا للحركة المستقيمة لا يكون ثقيلا ولا خفيفا **اقول** لما فرغ مما يتوقف عليه تقرير المطالب المذكورة شرع في تقريرها وقال اذا لم يكن المحدد قابلا للحركة المستقيمة لزم منه ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الثقيل هو الذي يتحرك الى الوسط بالحركة المستقيمة والخفيف هو الذي يتحرك عن الوسط بالحركة المستقيمة ولا شيء من الفلك المحدد بقابل للحركة المستقيمة على ما بيناه ينتج من الشكل الثاني الفلك المحدد لا يكون ثقيلا ولا خفيفا واذا لم يكن ثقيلا ولا خفيفا لزم منه ان لا يكون حارا ولا باردا اما اولا فلان الحرارة توجب الخفة والبرودة توجب الثقل بالاستقراء واما ثانيا فلانه لو كان حارا او باردا لكان في غاية الحرارة والبرودة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية

ان طبيعته لو اقتضت السخونة او البرودة مع انه جرم بسيط خال عن العوائق والموانع وجب
ان يحصل له كمال السخونة او كمال البرودة لان الفاعل اذا القى القابل خاليا عن العوائق وجب
حصول كمال الاثر فيه ثم ان السخونة ايضا مسخنة والبرودة ايضا مبردة وكل واحد منهما
معاضد للطبيعة في اقتضاء السخونة او البرودة فوجب ازديادهما واما فساد التالي فلان
الفلك لو كان في غاية الحرارة لكان اعلى الهواء اسخن من الهواء الملاصق للارض بل كان يجب
ان يحترق هذه العناصر كلها لانها في وسط الفلك كالقطرة في البحر ولانه لو كان في غاية
البرودة لاستولى البرد والجمود على العناصر ولو كان كذلك لما كان تكون الحيوانات واما
انه ليس برطب ولا يابس فلان الرطب هو الذي يقبل الاشكال بسهولة واليابس هو الذي يقبل
بعسر وهي منهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة التي هي على الفلك المحدد محال قال ولم
يقبل الخرق والالتئام لان ذلك حركة مستقيمة اقول اما الخرق فلانه لو قبل الخرق
لتحرك الاجزاء المنخرقة عند نفوذ الخارق فيه الى الجوانب بالحركة المستقيمة فتكون الحركة المستقيمة
عليه جائزة وقد بينا استحالة ذلك واما الالتئام فلانه لو قبل الالتئام لتحركت الاجزاء
التي منها يحصل الالتئام من مواضعها اما كلها الى موضع يحصل فيه الالتئام او بعضها الى موضع
البعض الاخر وكيف كان يكون ذلك بالحركة المستقيمة فتكون الحركة المستقيمة جائزة عليه وقد
ابطلناه لا يقال اللازم هنا جواز الحركة المستقيمة على اجزاء المحدد لا على المحدد وانتم
بينتم استحالتها عن المحدد فقط لانا نقول ما ذكرناه من البرهان كما دل على استحالة
الحركة المستقيمة على المحدد فقد دل ايضا على استحالتها على اجزائه قال واذا لم
يقبل الخرق والالتئام كان بسيطا لان كل مركب قابل للانحلال اقول الفلاسفة لما
بينوا ان الفلك المحدد للجهات لا يقبل الخرق والالتئام استنتجوا منه كونه بسيطا على معنى
انه غير مركب من اجسام مختلفة الطبائع بان قالوا ان كل مركب فانه يصح عليه الانحلال
وذلك لا يتاتى الا بالحركة المستقيمة فكل مركب يصح عليه الحركة المستقيمة فينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة فليس بمركب ثم نركب قياسا هكذا الفلك المحدد لا يصح
عليه الحركة المستقيمة وكل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة فليس بمركب ينتج الفلك المحدد ليس
بمركب فهو اذن بسيط قال وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن ان يحصل على الموضع
الذي يحصل عليه الجزء الاخر الى اخره اقول الغرض من تركيب هذا الدليل بيان ان الفلك

قابل للحركة وهي كبراه فهذا من الشكل الاول صغراه قوله وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن ان
يحصل على الوضع الذي يحصل عليه الجزء الاخر وكبراه قوله وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة
اما الصغرى فلان البسيط على ما ذكرنا من التفسير هو الذي يكون اجزاؤه متشابهة
في تمام الماهية وكل اجزاء هذا شانها وجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر لان
المتساويات في تمام الماهية يجب اشتراكها في جميع اللوازم والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم
وانه محال وكل جزء يفرض مثلا ملاقيا لجزء اخر او مسامتا له فانه يجب ان يصح على سائر الاجزاء
تلك الملاقاة والمسامتة فعلم ان كل جزء يفرض في البسيط يمكن ان يحصل على الوضع الذي حصل
عليه الجزء الاخر واما الكبرى فظاهرة ولما صحت المقدمتان انتجتا ان كل بسيط فهو قابل
للحركة ثم نقول الفلك بسيط وكل بسيط قابل للحركة ينتج ان الفلك قابل للحركة وهو المطلوب
قال وكل ما كان كذلك ففيه ميل محرك اقول هذه المقدمة كبرى قياس ينتج لنا ان
الفلك فيه ميل محرك وتقريرها ان نقول كل ما كان قابلا للحركة ففيه ميل محرك لانه لو لم يكن فيه
ميل محرك لما كان قابلا للحركة لانه لو جازت الحركة عليه حينئذ فلا يخلو اما ان يقع في زمان او
لا في زمان والقسمان باطلان بالتقرير الذي مر في الحجة التي حكيناها عن بعض الحكماء فعلم ان
كل ما لا ميل له فهو غير قابل للحركة فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو قابل للحركة ففيه ميل
محرك ثم نقول الفلك قابل للحركة وكل ما هو قابل للحركة ففيه ميل محرك ينتج ان الفلك فيه
ميل محرك وهو المطلوب قال وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة اقول
هذا اشارة الى كبرى قياس منتج لقولنا الفلك متحرك ثم الى بيان ان تلك الحركة ليست بالمستقيمة
فهي بالاستدارة وبيان ذلك هو ان الميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة
لما بينا انه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة خالية عن العائق وجب ان يقتضي التحريك ثم نقول
الفلك فيه ميل محرك وكل ما فيه ميل محرك فهو متحرك يلزم من هذا القياس كون الفلك متحركا
وتلك الحركة لا يجوز ان تكون مستقيمة لما بينا من ان الفلك لا يقبلها فاذن هي حركة مستديرة
فالفلك متحرك بالاستدارة وهو المطلوب قال وكل متحرك بالاستدارة فان حركته
ليست طبيعية الى اخره اقول الغرض من هذا الكلام بيان ان الفلك حيوان متحرك بالارادة وقبل
الخوض في بيانه فاعلم ان الحركة اما طبيعية او قسرية او اختيارية لان المحرك للجسم اما ان
يكون معنى قائما به ليس مستفادا من غيره او لا يكون كذلك فان كان الاول فان كان له شعور

بذلك فهو الحركة بالاختيار وان لم يكن له شعور فهو الحركة بالطبع وان كان الثاني فهو الحركة
القسرية اذا ثبت هذا فنقول ان حركة الفلك بالاستدارة ليست طبيعية لان الحركة
الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وكلاهما محال في المستدير اما الاول
فلان كل نقطة يتحرك عنها الجسم بالحركة المستديرة فحركته عنها عين حركته اليها والمهروب عنه بالطبع
لا يكون مطلوبا بالطبع فتلك الحركة ليست هربا بالطبع عن شيء لا يقال الجسم المستقيم الحركة
يطلب بالطبع حركته حيزه وعند وصوله اليه يفارقه بالطبع فصار المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع لانا نقول لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة وحدها مبدأ الحركة
وليس كذلك بل المبدأ للحركة هو الطبيعة بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولتلك الاحوال
درجات في القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة
غير ملائمة واذا اوصلت الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى
غير ملائمة للطبيعة منها يقتضي الحصول في حد اخر واذا كان كذلك كان الطالب بالطبع
الى الوصول الى الحد الاول غير الهارب عنه بالطبع لان الطالب هو الطبيعة مع الحالة الاولى
والهارب الطبيعة مع الحالة الثانية واحدهما غير الاخر وان اشتركا في الطبيعة او
نقول الحركة التي بها يطلب بالطبع الوصول الى الحد الاول غير الحركة التي بها يطلب الهرب
عنه والمدعى ان الطبيعة بالحركة الواحدة لا تجعل الشيء الواحد مطلوبا بالطبع ومهروبا
عنه بالطبع واما الثاني وهو ان لا يكون الحركة المستديرة طلبا لحالة ملائمة فلوجهين
احدهما ان الطبيعة اذا اوصلت الجسم الى الحالة المطلوبة سكنته والمستديرة ليست كذلك
لانها غير منقطعة الثاني ان الطلب الطبيعي لكمال ما لا بد ان يكون على اقرب الطرق
والا لكانت الطبيعة صارفة عنه فيكون الطبيعة محركة اليه وصارفة عنه وانه محال
واقرب الطرق هو الطريق المستقيم فكل حركة طبيعية مستقيمة وينعكس بعكس النقيض الى ما لا
يكون مستقيما لا يكون طبيعيا لان المستديرة ليست مستقيمة فلا يكون طبيعية ونقول ايضا
انها اعني حركة الفلك بالاستدارة ليست قسرية لان القسرية هي التي يكون على خلاف
الطبيعة ولما لم يكن هناك طبيعة استحال ان يوجد ما يعاندها فامتنع كونها قسرية ولما
بطل كونها طبيعية وقسرية تعين كونها ارادية فحركة الفلك اذن ارادية فالسماء حيوان
متحرك بالارادة وفي الكتاب العزيز ما يدل على ذلك وهو قوله تعالى وكل في فلك يسبحون

والجمع

والجمع بالواو والنون للعقلاء في لغة العرب وكذلك قوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين والامام
نزل برهانهم على ان الافلاك لا تقبل الكون والفساد وارسطو ذكر لبيان ذلك وجهين احدهما ان
الفلك لو كان كائنا لصحت عليه الحركة المستقيمة واللازم باطل لما مر فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان كل متكون جسم وكل جسم فله حيز طبيعي فللمتكون حيز طبيعي فتكونه اما ان يكون في حيزه
الطبيعي او في حيز غير طبيعي وايما كان يلزم صحة الحركة المستقيمة عليه واما اذا كان في
حيزه الطبيعي فلان قبل تكونه فيه لا يكون خاليا لاستحالة الخلا وفيه جسم فاذا حصل هذا
المتكون فيه لا يبقى ذلك الجسم فيه لاستحالة التداخل بل يخرج عنه وحينئذ ان لم يكن من نوع
هذا المتكون فحين حصل فيه تزحزح عنه الجسم الذي هذا المكان مكان طبيعي له ولا شك ان
ذلك الجسم يطلب العود اليه بميل مستقيم وهذا المتكون من نوعه والا لكان المكان الواحد
طبيعيا لجسمين مختلفين بالنوع وانه محال واذا كان من نوعه يصح ايضا عليه الحركة المستقيمة
لان كل ما صح على بعض من نوع صح على سائر اشخاصه وان كان ذلك الجسم من نوع المتكون
فاذا حصل المتكون فيه فقد خرج ذلك الجسم عنه بالحركة المستقيمة فالمتكون ايضا يكون قابلا
لها لما عرفت واما اذا كان تكونه في حيز غير طبيعي فلانه يتحرك بالطبع الى حيزه الطبيعي
والا لما كان المكان الطبيعي مطلوبا بالطبع فيكون متحركا بالاستقامة فاذن كل كائن ففيه
ميل مستقيم فاذا جعلناه كبرى لقولنا لو كان الفلك كائنا لكان كائنا انتج الشرطية المذكورة
الثاني ان الفلك لو حصلت الصورة الفلكية في مادته اما ان يكون في حيزه الذي هو فيه
الان على هذا الشكل او لا يكون كذلك والاول باطل والا لكان الفلك فلكا قبل صورته
وانه محال وكذا الثاني لان انتقاله اليه لا بد ان يكون بحركة مستقيمة وذلك على المحدد محال
قال والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا الحكمية والكلامية اقول نحن
نلتقط من كتب الامام اجوبة هذه الكلمات ونكتبها فنقول اولا لا نسلم ان الجهة لو كانت متحققة
في ما خلا الحركة ووصل المتحرك الى اقرب جزء منها فحركته اما عنها او اليها ولم لا يجوز ان
يكون حركته في الجهة لا عنها ولا اليها سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المحدد جسمين كريين يحيط
احدهما بالاخر قوله لو كان كذلك لكان المحيط كافيا في التحديد فلا يكون للمحاط به اثر
في ذلك قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان للفلك الاعلى تقدم على غيره من الافلاك في
الوجود حتى اذا وجد الاعلى وحصل الغرض به امتنع ان يوجد الاخر لامتناع اجتماع

العلتين على معلول واحد اما اذا وجدا معا فلا يلزم ذلك والشيخ ابو علي نص في النمط السادس من الاشارات على انه ليس للفلك الاعلى تقدم على الفلك المحاط به ولئن سلمناه لكن الفلك المحيط استحال ان يكون محددا للجهات بالحركة المستقيمة لان مطلوب الناد اما ان يكون مقعر الفلك الفلك المحيط او مقعر فلك القمر والاول محال في الاكانت ابدا خارجة عن حيزها الطبيعي وهو قسر دايم وانه خلاف المشهور من الفلاسفة فتعين الثاني وحينئذ يكون المحدد للجهات بالحقيقة فلك القمر وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يحصل التحدد بجسمين كريين لا يحيط احدهما بالاخر قوله لان اختصاص كل واحد منهما بمقدار معين من البعد والقرب بالنسبة الى الاخر انما يكون لامتياز ذلك الحيز عن ساير الاحياز بخاصية قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون ذلك التخصيص للقادر المختار مع تساوي الجهات والاحياز على ما ذهب اهل السنة والبصريون من المعتزلة اما البغداديون من المعتزلة فالوا لم لا يجوز ان يقال لا يحسن من الحكيم القادر خلقهما الا وهما حاصلان فلان يكون صلاح كل واحد منهما بذلك المقدار من القرب والبعد سلمناه لكن ما الدليل على انحصار القسمة فيما ذكرتم من الاقسام اذ من المحتمل ان يكون المحدد للجهات شيئا اخر غير ما ذكرتم سلمناه لكن لم قلتم بان المحدد لا يتحرك بالاستقامة وما ذكرتموه انما يستقيم ان لو كان لكل جسم حيز طبيعي وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال ان الجسم وان امتنع خلوه عن مطلق الحيز ولكن لا يجب ان يستحق حيزا معينا بل من الجائز ان يقال الفاعل هو الذي يخصصه بحيز دون حيز ثم ذلك الفاعل ان اخرجه منه الى غير ما خصصه به والا بقي فيه لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل وهذا السؤال ذكره بعض الشارحين وفيه نظر لانه لا يرد على ما ذكروه اصلا لانهم ما ادعوا اختصاص كل جسم بحيز طبيعي وانما قالوا كل متحرك بالاستقامة فهو منتقل من جهة الى جهة سواء كانت الجهتان غير طبيعيتين او احديهما طبيعية والعلم به ضروري نعم يرد على ما ذكره الامام في الملخص لانه قال فيه بان هذا المطلوب ان المحدد جسم وكل جسم له حيز طبيعي فللمحدد حيز طبيعي فلو خرج عنه وجب ان يرجع اليه بطبعه فيكون الحيز متحددا له لانه هذا خلف سلمناه لكن لم قلتم بان الفلك بسيط قوله لان كل مركب قابل للانحلال ممنوع فان من يعتقد ان الفلك مركب كيف يسلم هذه المقدمة ولئن سلمنا كونه بسيطا لكن لم قلتم بانه يصح عليه الحركة قوله بان كل جسم بعض فيه يمكن ان يحصل على

الوضع الذي حصل عليه الجزء الاخر قلنا الوضع هذه المقدمة لجاز ان يماس فلك عطارد مقعر محدب فلك الزهرة وذلك يقتضي الخرق على الافلاك وانه باطل عندكم سلمنا انه يصح عليه الحركة لكن لم قلتم بانه يلزم من هذا وجود الميل المحرك فيه وما ذكرتموه من الدليل فقد اجبنا عنه في مسئلة الخلا على انا نقول بعد التجاوز عن هذا كله ما ذكرتموه من البرهان على امتناع الحركة المستقيمة على المحدد لا تمشي في غيره من الافلاك واذا كان كذلك فجميع المطالب التي بينتموها عليه لا تثبت الا للفلك المحدد فقط وانتم تدعون امتناع الحركة المستقيمة على ساير الافلاك وسوف تلك المطالب لها فان البرهان ولا يندفع ذلك الا بان يقال الافلاك متساوية في الماهية والامور المتساوية في الماهية يجب استواؤها في اللوازم لكن لو ثبت ذلك يلزم استواء العناصر للافلاك في جميع هذه الاحكام لتساويهما في المادة الماهية وبهذه المقدمة يتبين ثبوت الهيولى جرمية الافلاك فلا يمكنكم بيانها ولو منعتموها لمنعنا تساوي الافلاك في الماهية وقلنا لم لا يجوز ان يكون ماهية كل فلك مخالفة بالحقيقة لماهية الفلك الاخر سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون حركة الفلك بالاستدارة قسرية قوله لان القسر ما يكون على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر قلنا لا نسلم ان الحركة القسرية ما يكون على خلاف الطبع فان الحجر المرمي من فوق بقوة قسرية فيه حركة قسرية مع انها موافقة للطبيعة بل القسرية هي التي يكون القوة المحركة لتلك الحركة غير قايمة بالمتحرك كما فسرتموها واما ما ذكره ارسطو لامتناع الكون والفساد على الافلاك ضعيف اما الوجه الاول منه فلانا نقول لم لا يجوز ان يكون تكونه في حيزه الطبيعي ولا يكون الجسم الذي فيه من نوعه قوله فاذا حصل المتكون فيه خرج عنه ذلك الجسم قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون حصوله فيه بطريق الكون والفساد بان يخلع مادة ذلك الجسم صورته ويلبس صورة الجسم المتكون فيكون حصول ذلك الجسم فيه ايضا بطريق الكون والفساد بان يكون قبل حصول ذلك الجسم فيه جسم من نوع المتكون فخلع مادة ذلك الجسم صورته ويلبس صورة الجسم الذي ليس هو من نوع المتكون واما الثاني فلانا نقول لا نسلم ان انتفاء القسم الثاني قوله لان انتقاله الى الحيز الذي هو الان فيه لا بد ان يكون بحركة مستقيمة قلنا لا نسلم انما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء القسم الثاني بانتفاء كونه في هذا الحيز وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون انتفاؤه بانتفاء حصول الصورة الفلكية في مادته التي عبرتم عنها بشكل الفلك واذا كان كذلك فيخلع مادة الجسم الحاصل في هذا الحيز صورته ويلبس الصورة الفلكية لم قلتم

بانه لم يكن كذلك ثم بعد تسليم ذلك كله فالوجهان مبنيان على امتناع الحركة المستقيمة على
الافلاك وقد عرفت ضعف قولهم فيه قال واما العناصر فزعموا ان الارض محفوفة بالماء
الى آخره اقول لما فرغ من الكلام في الاجسام الفلكية شرع في الكلام على الاجسام
العنصرية التي هي الارض والماء والهواء والنار قال وزعموا ان الارض محفوفة بالماء اى
الماء طاف عليها والماء بالهواء اى الماء محفوف بالهواء والهواء بالنار اى الهواء محفوف بالنار قوله
وانها كرات منطو بعضها على البعض اى العناصر بمنزلة كرات يحيط بعضها بالبعض كطبقات
البصلة فكرة النار محيطة بكرة الهواء وكرة الهواء محيطة بكرة الماء وكرة الماء غير محيطة بجميع كرة
الارض بل ببعضها والبعض الاخر منها بارز ومصاحب لكرة الهواء فصارت كرة الماء والارض بمنزلة
كرة واحدة يحيط بها الهواء واقربها الى الفلك كرة النار وابعدها عنه كرة الارض والذى
يدل على ان الاقرب هو النار انا لا محالة على ما عرفت ان الفلك متحرك على جسم وطول محاكه
اياه موجب سخونة ذلك الجسم وهو سبب لصيرورته نارا ولان تشبث اجسام بحرارته فوجب
ان يكون الحاوى العالى جسم مفرط هو النار والذى يدل على ان الابعد منه هو كرة الارض
هو الذى يكون في غاية البعد عن وصول تاثير الفلك اليه يجب ان يكون ساكنا جامدا وذلك
ليس الا الارض والعنصر الذى ليس في غاية القرب ولا في غاية البعد لا يصح غاية السخونة
وهو الهواء والماء لكن لا شك ان الماء طاف على الارض وتحت الهواء فمكانه اذن تحت مكان
الهواء فهذا هو الترتيب الذى اشار اليه الحكماء مع الاشارة الى برهانه قال
وزعموا ان الحركة مسخنة الى آخره اقول هذا اشارة الى البرهان على ترتيب العناصر ترتيب العناصر
على الوجه المذكور قال الحكماء الجسم الملاصق للفلك يجب ان يكون نارا والا لكان المجاور
للفلك غيرها لامتناع الخلا لكن الحركة مسخنة بطول حركة الفلك عليه يجعله في غاية السخونة
فيصير ذلك الجسم نارا فيكون العنصر النارى اكثر من واحد وذلك يخل بنظام العالم ويخالف
لقول الكل وفيه نظر لانه لا يلزم من كونه في غاية السخونة ان يكون نارا لجواز اشتراك
المختلفات في اللوازم واذا كان كذلك فيجوز ان يكون فوق كرة النار وتحت كرة القمر
جرم في غاية السخونة ليس من العنصريات ولا من الفلكيات لم قلتم بانه ليس كذلك لا
بد له من دليل ثم قالوا لما ثبت ان المجاور للفلك هو الذى في غاية السخونة واللطافة
وهو النار يجب ان يكون الذى في غاية البعد عنه في غاية البرودة والكثافة وهو

الارض والذى يكون مجاورا للنار يجب ان يكون تاليا لها في اللطافة وهو الهواء والذى
يكون مجاورا للارض يجب ان يكون تاليا لها في الكثافة وهو الماء ثم قالوا انظروا الى حكمة
الخالق تعالى كيف حصل المجاور لكل جسم ما هو ملايم له فالنار ملايم للفلك بلطافته والهواء
بالنار برقته وحرارته والماء للهواء برقته ولطافته وللارض ببرودته فالعناصر المتناسبة
متجاورة والمتضادة مثل النار والماء ومثل الهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى
الفلك اقرب وما كان اكثف فهو عنه ابعد فهذا هو الترصيف المحكم الذى عليه الوجود قال الى
ان هذا الكلام يقتضى ان يكون الارض ابرد من الماء الى آخره اقول لما فرغ من ترتيب الاجسام العنصرية
على الوجه الذى قالوه بالوجه المذكور اورد عليهم شكين الاول لو كانت الحركة موجبة للسخونة
لكان كل ما هو ابعد من الفلك كان ابرد لكن الارض ابعد من الماء فيجب ان يكون ابرد منه وهذا
مذهب اختاره ابو البركات البغدادى محتجا بما ذكرناه وكان يقول الجمود والكثافة سبب البرودة
وغاية البعد من الفلك وهذا المعنى موجود في الارض دون الماء فوجب ان يكون الارض ابرد
من الماء واما الحكماء فقد احتجوا على ان الماء ابرد من الارض لشدة الاحساس ببرده وقلة الاحساس س
ببرد الارض اجاب عنه ابو البركات بان قال لم قلتم بان ذلك يوجب كون الماء ابرد ولم لا
يجوز ان يكون شدة الاحساس بسبب ان الماء للطافته يغوص في المسام ويلتصق بالعضو الحاس
ولا كذلك الارض فلذلك احس ببرد الماء فوق ما يحس ببرد الارض قال وان يكون
النار في غاية الرطوبة الى آخره اقول هذا اشارة الى الشك الثانى وتوجيهه ان يقال لو كان
مجاورة الشىء للفلك موجبة لكونه في غاية اللطافة لزم ان يكون النار في غاية الرطوبة لانها اذا
كانت في غاية اللطافة كانت قابلة للاشكال بسهولة والرطوبة معتبرة عند الشيخ بالكيفية التى بها
يسهل قبول محلها للاشكال والحد مطرد منعكس وكل قابل للاشكال بسهولة يكون رطبا لكن النار
كذلك فيكون رطبة وهو على خلاف قول الحكماء فانهم اتفقوا على كونها يابسة ولا يمكن دفع هذا بتغيير
الرطوبة بسهولة الالتصاق بالغير لانها لو كانت معتبرة بهذا لزم ان لا يكون الهواء رطبا والحكماء
اتفقوا على كونه رطبا قال ثم زعموا ان هذه الاربعة قابلة للكون والفساد الى آخره
اقول الغرض من هذا بيان جريان الكون والفساد في هذه الاربعة اى تصير النار هواء والهواء ماء
والماء ارضا وكذلك باقى العناصر ينقلب كل واحد منها الى الآخر ولما كانت العناصر اربعة
لزم ان يكون وجوه الانقلابات اثنى عشر نوعا من الكون والفساد لانقلاب كل واحد منها الى الثلاثة

الباقية ولا نتوهم كون السنة منها مكررة ضرورة ان انقلاب الارض ماء هو بعينه انقلاب
الماء ارضا لانا نقول لا نسلم فانه لا يلزم من صحة احدهما صحة الاخر الا بالبرهان
وبعضهم انكروا القول بالكون والفساد ونحن نبين ذلك في ثلثة اقسام من تلك الاقسام
بالبرهان ويلزم منه صحته في جميع الاقسام الاول منها بيان انقلاب الارض ماء وذلك
انا نشاهد ان اهل الحيل يحلون الاجسام الصلبة الحجرية كالزاج وغيره مياها
سيالة ولذلك نشاهد الملح والنوشادر مع صلابتهما اذا وضعا في موضع ندي صارا
منحلين بالكلية وكذلك فان من اراد حل شيء من الاجساد فلطعنه الى المحبة يكسر
السحق بالنوشادر وما يجري مجراه ومنه قول صاحب الاكسير في باب التحليل اجعل الاشيا
لحما وكذلك التراب اذا احترق فانا اذا جعلنا الماء محاطا له حصل من مجموعهما صلح
بحيث تحللت الرطوبة بالكلية فقد صار التراب ماء الثاني بيان انقلاب الماء هواء والهواء ماء
اما الاول فلان الماء يتحرر عند التسخين بحيث يصير كله هواء واما عكسه فلان الاناء المتخذ
من الفضة او النحاس او غيرهما مما يشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يجتمع
على اطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا تخلو اما ان كانت قبل اجتماعها على اطراف
الكوز ماء او يقال انها ما كانت والاول اما ان يقال انها كانت في الهواء لكنها لصغرها وحرارة
الهواء ما كانت تتمكن من ان تخرق اتصال الهواء وتنزل وتجتمع على اطراف الكوز فلما برد الاناء
بالجمد برد الهواء فثقلت تلك الاجزاء ونزلت واتصلت واجتمعت على اطراف الكوز بسبب
ذلك قطرات والى هذا السبب صار صاحب المعتبر او يقال انما حصلت تلك القطرات المائية
فيه على سبيل الرشح والاول وهو الذي قاله صاحب المعتبر باطل لان تلك القطرات كلما لحسناها
اجتمعت مرة بعد اخرى ولو كان الامر كما قاله لما كان كذلك لان الهواء اذا برد نزلت
تلك القطرات المبثوثة في الهواء كلها استحال ان تحصل مرة اخرى والثاني وهو ان يقال
انما كان كذلك على سبيل الرشح فباطل ايضا لوجوه الاول ان الماء الحار الطف من الماء البارد
فكان يجب ان يكون ذلك في الماء الحار اكثر وليس كذلك الثاني هو انه لو كان كذلك
لاختص الرشح بالموضع الملاقي للماء وليس كذلك بل يحصل فوق الموضع الذي فيه الماء
والوجه الثالث ان ذلك لو كان بالرشح لما وجد اذا كان الجمد في غاية الصلابة بحيث لا يتحلل
منه شيء والتالي باطل بل ربما كان الجمد ابعد عن التحلل وكان اجتماع القطرات اكثر

ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الاول وهو ان يقال ان هذه الاجزاء المائية لم تكن
قبل ذلك بل انقلب الهواء اليها الثالث بيان انقلاب الهواء نارا وذلك ان كير الحداد
اذا الح عليه بالنفخ وحصر الهواء فيه ولم يترك ان يخرج ويدخل فانه عن قريب يستحيل ما فيه
نارا واما انه يلزم من جوازه في هذه الاقسام الثلاثة جوازه في جميع تلك الاقسام لانا لما
بينا انقلاب الارض ماء لزم ان يكون هيولى الارض مثل هيولى الماء لجواز على هيولى الماء ما
جاز على هيولى الارض لوجوب التماثل في الاحكام ولما بينا ان الماء ينقلب هواء كان
هيولاه مثل هيولى الهواء فيكون هيولى الارض مثل هيولى الهواء لان مثل المثل مثل فجاز على
هيولى الهواء ما جاز على هيولى الارض ولما بينا انقلاب الهواء نارا كان هيولاه مثل هيولى
النار فيكون مثلا لهيولى الماء والارض لما مر فاذن يجوز على هيولى كل واحد من الاربعة
ما جاز على الاخر فاذن الكون والفساد على جميعها جائز وهو المطلوب والامام استدل على
انقلاب النار هواء بانها عند انطفائها تصير هواء والامر كذلك فان النار التي عندنا لان
انطفاءها في الاكثر والاغلب انما يكون بفساد الصورة النارية وتكون الصورة الهوائية
لاستيلاء عنصر الهواء عليها واما في النار التي نشاهدها في الشهب ففيها نظر لان
انطفاءها في الاكثر والاغلب انما يكون بسبب احالة النار القوية تلك الاجزاء الدخانية
اياها والنار الصرفة لا لون لها فاذا سخنت ولم نر فنعتقد انها انطفت واما قوله والهواء
اذا برد صار ماء ولذلك يجتمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرد بالجمد فبيانه ما ذكرناه
ولانه قد يكون على قلل الجبال صحو فيضرب البرد هواءها فينقلب ذلك الهواء سحابا ماطرا من
غير ان يساق اليها من مواضع اخر وذلك يدل على انقلاب الهواء ماء واما قوله والماء ينقلب
ارضا كما يفعله اصحاب الاكسير فهو بيان جريان الكون والفساد بين الماء والارض وبيانه
هو ان اصحاب الاكسير يعقدون المياه حجارة صلبة وقد شهدت الثقات بانهم شاهدوا مياها
خرجت من منابعها فانعقدت هناك احجارا مخصوصة قال واما المركبات فزعموا
ان هذه العناصر اذا اختلطت انكسرت سورة كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الاخر
فحصل كيفية متوسطة هي المزاج اقول هذا شروع في بيان الاستحالة على العناصر الاربعة
وبواسطتها تحصل انواع المركبات الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان من هذه
العناصر والفرق بينها وبين الكون والفساد ان الكون والفساد عبارة عن تبدل الصورة

النوعية مثل ان الهوا تفسد صورته الهوائية وتكون الصورة المائية واما الاستحالة
فانما تقع في تبدل الكيفيات بعضها بالبعض مع بقا الصورة النوعية مثل تسخن الماء
وتبرده، واعلم ان الاستحالة قد يطلق في مواضع كثيرة ويكون المراد بها الكون
والفساد اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام في المزاج يستدعي بيان مقامين احدهما جواز
الاستحالة في الكيف والثاني بيان كيفية انكسار كل واحد منها بالاخر اما المقام الاول
فان قوما انكروا الاستحالة وقالوا بالكمون والظهور وتفصيل مذاهبهم هو انهم قالوا
الاجسام لا تتغير في كيفياتها المحسوسة فان الماء الحار لا يصير باردا والبارد لا يصير
حارا والذي نشاهده من صيرورة الحار باردا والبارد حارا فلنا فيه طريقان احدهما
ان نسلم الكون والفساد ونقول الماء اذا سخن انقلب بعض اجزائه نارا واختلط بالاجزاء
الباقية منه فان كانت الاجزاء المنقلبة الى النارية قليلة كانت السخونة قليلة وان
كانت كثيرة كانت كثيرة او نمنع الكون والفساد ايضا ثم ان القائلين بهذا الثاني تحزبوا
حزبين منهم من قال بالكمون والظهور وان الاجسام لا يوجد شي منها بسيطا بل كل جسم
فانه مختلط من جميع الطبائع لكنه يسمى باسم الغالب منها فاذا لقي جنس المغلوب جنس الغالب
فانه يبرز المغلوب من الكمون ويختلط بالاجزاء الغالبة فتحس بجملتها احساسا لا يمكن
التمييز بين آحادها فتحس حينئذ هناك بامر متوسط بين الحار والبارد ومنهم من قال
الجسم البارد اذا صار سخينا فالسبب فيه دخول اجزاء نارية فيه من الخارج تختلط بالاجزاء
الباردة فتحس حينئذ بشيء متوسط بين الحار والبارد فهذه هي المذاهب المذكورة في
هذه المسئلة والقول بالكمون والظهور باطل لان ذلك ان كان على سبيل المداخلة فهو باطل
لما بينا من امتناع تداخل الاجسام وان كان على سبيل المجاورة فهو ايضا باطل لان الاجزاء
المائية ان قبلت الحرارة عن الاجزاء النارية كان ذلك قولا بالاستحالة وان لم تقبلها
لزم ان نحس بعض اجزاء الجسم في غاية البرودة وبعضها في غاية السخونة فلذلك وجب
الاحساس بل ان بعض اجزاء الماء ينقلب نارا واما القول بورود اجزاء نارية على الماء
من خارج فهو ايضا باطل لانا نشاهد جبلا من كبريت مسته شعلة صغيرة ثم تنطفي عنه بعجلة
فيشتعل الجبل كله نارا ولو كان ذلك بالورود لما حصل فيه من النار الا تلك الشعلة
الواحدة ولان الجسم يسخن بالحركة والحك والخضخضة من غير وصول اجزاء نارية اليه

واذا بطلت هذه الاقسام تعين القول بالاستحالة واما المقام الثاني فهو بيان كيفية
انكسار كل واحد من العناصر بالاخر والعلماء اختلفوا فيه فذهب الاطبا الى ان العناصر
اذا اختلطت وانكسرت كيفياتها عن محوضتها فالكاسر لمحوضة كيفية احدها هو محوضة كيفية
الاخرى حتى ان حرارة النار تكسر برودة الماء وبرودة الماء حرارة النار وعلى هذا
القياس في الرطوبة واليبوسة وقال الحكما الكاسر لبرودة الماء هو الصورة النارية
والكاسر لحرارة النار هو الصورة المائية فكل منهما يفعل بصورته وينفعل بكيفيته واحتجوا
على بطلان مذهب الاطبا بان الكاسر لسورة كل واحد منهما لو كان سورة الاخرى فالانكسارا ن
ان حصلا معا لزم ان تكون سورة برودة الماء موجودة في زمان انكسار سورة حرارة
النار لان العلة يجب مقارنتها مع المعلول وسورة حرارة النار ايضا هي الكاسرة لبرودة
الماء فيجب ان تكون حرارة النار على قوتها وصرافتها موجودة حال انكسار صرافة برودة
الماء فيلزم ان تكون كيفية كل واحدة منهما موجودة على صرافتها حال كونها غير موجودة على
صرافتها وانه محال وان تقدم احد الانكسارين على الاخر صارت الكيفية المكسورة اولا
مغلوبة والمغلوب لا يعود غالبا ولانه لما لم يؤثر في انكسار الغالب حال كونه على صرافته
فلان لا يؤثر في انكساره حال مغلوبيته كان اولى وهذا هو الذي اشار اليه الامام
بقوله والمتكلمون قالوا العلة مقارنة للمعلول الى قوله لا يعود غالبا وقوله لا يقال
الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للاشد
والاضعف اشارة الى مذهب الحكما ودفع هذا السوال عنهم فانهم قالوا انما يتوجه
هذا السوال على من يقول ان الكاسر والمنكسر هو الكيفية ونحن لا نقول بذلك بل نقول الكاسر
هو الصورة المقومة اعني الصورة النارية والصورة المائية والمنكسر هو الكيفية اعني
البرودة والحرارة وهما قابلتان للاشد والاضعف واذا كان كذلك اندفع عنا ما ذكرتموه
وقوله لانا نقول الصورة اما ان تكسر بواسطة الكيفية الفائضة فيعود المحذور اشارة الى
ان السوال لا يندفع بما ذكرتموه بل هو وارد على الحكما ايضا وتوجيهه ان يقال ان ادعيتم
ان الصورة من حيث هي تكسر الكيفية فهو ممنوع وان ادعيتم انها بواسطة الكيفية الفائضة
عنها تكسر سورة كيفية العنصر الاخر فمسلم لكن المحذور الذي الزمتموه الاطباء لازم
عليكم ايضا لان الكيفية الفائضة حينئذ تصير جزءا من العلة التامة والعلة يجب

مقارنتها مع المعلول فيلزم ان تكون تلك الكيفيات على صرافتها موجودة حال انكسار سورتها
وخروجها عن صرافتها وحينئذ لزم المحال المذكور اذا عرفت هذا فنقول المزاج عند الاطبا
عبارة عن كيفية تحدث عن تفاعل متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزا لتماس اكثر
كل واحد منها اكثر الاخر كما ذكره الشيخ في القانون وعند الحكما عبارة عن كيفية
تحدث عن انفعال كيفية كل واحد من العناصر المتصغرة الاجزا عن صورة العنصر الاخر
هذا تمام القول في الجواهر الجسمانية واما الجواهر الروحانية فقد تكلم في بعضها وتكلم
في البعض الاخر فيما بعد **قال** القول في الملائكة والجن والشياطين قال المتكلمون في الملائكة والجن
انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة والفلاسفة واوايل المعتزلة انكروها
اقول الفلاسفة اثبتوا جواهر روحانية ليست بجسم ولا جسمانية وسموها بالعقول وقالوا
المراد من الملائكة التي اشار اليها الكتاب الالهي وورد الشرع بوجودها وكونها فعالة
ومتصرفة في هذا العالم هو العقول وانكروا وجود الملائكة والجن والشياطين بالتفسير
الذي ذكره المتكلمون ونقله الامام عنهم وهو انها اجسام لطيفة خلقها الله تعالى من النور
او من الريح واقدرها على التشكل باشكال مختلفة وعلى التصرف في هذا العالم ووافقهم في ذلك
مشايخ المعتزلة وقالوا ان تلك الاجسام ان كانت لطيفة حتى ارى كالهوا وجب ان لا تقوى
على الافعال الشاقة الصعبة مثل قلع الجبال وخسف المدن والزلازل وان فسد تراكيبها
بادنى سبب وعندكم ليس كذلك لانها هي المتصرفة في هذا العالم بامر الله تعالى ومشيته وان
كانت كثيفة وجب ان يشاهدها كل من هو سليم الحس به اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا شي ونحن
لا نراه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار جارية ونحن لا نراها ومن البين فساد ذلك
واذا فتح هذا الباب ادى الى الشك في الضروريات والقدح في البديهيات **قال** والجواب
لم لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى عدم القوام الى اخره **اقول** توجيه هذا
الجواب ان يقال ان عنيتم باللطيف فان اللطيف يطلق على ما ليس له لون كما يقال للبلور انه
جسم لطيف ويطلق على رقيق القوام كما يقال للزجاج الرقيق انه جسم لطيف فان عنيتم باللطيف
المعنى الاول فنختار انه لطيف قولكم وجب ان لا تقوى على الافعال الشاقة قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو كانت رقيقة بمعنى رقة القوام فانه لا يلزم من كونها لطيفة بمعنى
عدم اللون كونها لطيفة بمعنى رقة القوام وان عنيت به المعنى الثاني فنختار انها ليست

في الملائكة والجن

بلطيفة قولكم حينئذ وجب ان يراها كل من كان سليم الحس قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان
لو كان لها لون وهو ممنوع لانها شفافة والشفاف لا يرى ولئن سلمنا ان لها لونا ولكن رؤيتها
عند الحضور حينئذ غير واجبة ايضا لما بينا ان رؤية الكثيف عند الحضور وحصول
الشرائط وارتفاع الموانع غير واجبة واذا كان كذلك فجاز ان تكون كثيفة ونحن لا نراها
لان الله تعالى لم يخلق لنا رؤيتها ادراكا **قال** اما الفلاسفة فقد زعموا انها لا
متحيزة ولا قايمة بالمتحيز **اقول** لما فرغ الامام من تقرير مذهب المتكلمين في الملائكة
والجن والشياطين شرع فيما قالوا فيها الفلاسفة وقال انهم زعموا انها اعني الملائكة
والجن والشياطين جواهر لا متحيزة ولا حالة في المتحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب
الاكثرون منهم الى انها ماهيات مختلفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من قال انها هي الارواح
البشرية المفارقة لهذه الابدان وهي ان كانت شريرة صار فعل الشر ملكة لها فبعد المفارقة
بقي تلك الملكات القبيحة والاخلاق الذميمة منطبعة في جواهرها فتقصد الى ما شاكلها
من النفوس البشرية الشريرة المتعلقة بالابدان فتتعلق بابدانها نوعا من التعلق وتعاونها
على افعال الشر والسعي في الفساد وتحسن عندها الافعال الذميمة وتقبح الافعال الحميدة
فذلك هو الشيطان وان كانت تلك النفوس خيرة بسبب اتصافها بالصفات الحميدة وعدم
اتصافها بالصفات الذميمة صار فعل الخير ملكة لها فبعد مفارقتها ابدانها بقي تلك الصفات
الفاضلة والاخلاق الحميدة فيها وحصل لها شدة الانجذاب الى ما شاكلها من النفوس في
الخير والعفة وتعلقت بابدانها ضربا من التعلق واعانتها على فعل الخير والصلاح والاتباع
الحق حقا واتباعه والباطل باطلا واجتنابه والهمتها الخير والصواب وجنبتها طرق الضلال
والفساد فهذه الارواح هي الملائكة **قال** خاتمة في احكام الموجودات والنظر فيها
من وجهين النظر الاول في الوحدة والكثرة **مسئلة** كل موجودين فلا بد وان يتباينا بتعينهما
ثم المتكلمون انكروا كون التعين امرا ثبوتيا الى اخره **اقول** لا يجب ان يكون الامتياز بين
كل موجودين بالتعين فان الموجودين اذا كانا مختلفين بتمام الحقيقة كان امتيازهما بتمام
الماهية وان كانا متشاركين في الجنس كان الامتياز بينهما بالفصول اما اذا كانا
متماثلين بالحقيقة كافراد كل نوع فان الامتياز بينهما لا بد ان يكون بالتعين اذا عرفت
هذا فنقول ذهب المتكلمون الى ان التعين والتشخص اللذين بهما يقع الامتياز بين الاشخاص

في التعين

بسائط متعينة وجودية واحتجوا على ذلك بوجوه الاول ان التعين لو كان امرا ثبوتيا لكان مشاركا لسائر التعينات في الماهية المسماة بالتعين لان التعين ماهية مقولة على اشخاص التعينات بالاشتراك المعنوي ويمتاز كل واحد منها عن الاخر بخصوصية زائدة عليه فيكون لخصوصية كل تعين زائدة على ماهيته فيكون لكل تعين تعين اخر والكلام فيه كما في التعين الاول فيلزم ان يكون لكل تعين تعينات غير متناهية وانه محال ولقائل ان يقول لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وانما تصدق ان لو كان قول التعين على ما تحته بالاشتراك المعنوي وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون حقيقة كل واحد من التعينات مخالفة لحقيقة الاخر بتمام الماهية وحينئذ يمتاز احدهما عن الاخر بنفس الماهية فلا يحتاج الى مميز زائد عليها الثاني ان التعين لو كان امرا ثبوتيا فاما ان لا يتوقف انضمامه الى الماهية على كون الماهية موجودة او يتوقف والاول محال لان انضمام الموجود الى ما ليس له وجود غير معقول والثاني ايضا محال لان كل موجود متعين فان كان التعين الذي به صارت الماهية متعينة هو التعين الذي توقف انضمامه اليها على وجودها في نفسها لزم الدور لان وجودها حينئذ يكون موقوفا على انضمام هذا التعين اليها وقد كان الانضمام موقوفا على وجودها وهو دور صريح وان كان غيره كانت الماهية متعينة مرتين وهو محال ولان الكلام في التعين الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وانه محال ولقائل ان يقول ان عنيتم بانضمام التعين الى الماهية لزومها اياها على تقدير وجودها فنختار توقفه على وجودها ونقول لم لا يجوز ان يكون التعين الذي صارت الماهية الموجودة متعينة به هو التعين الاول قوله لو كان كذلك لزم الدور قلنا لا نسلم قوله لان وجودها حينئذ يكون موقوفا على انضمام هذا التعين اليها قلنا لا نسلم فان وجودها يستلزم التعين ولا يلزم من استلزام الشيء لشيء توقفه عليه فان العلة تستلزم وجود المعلول مع عدم توقفها عليه وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه لننظر فيه الثالث ان التعين لو كان امرا ثبوتيا زائدا على الماهية لكان مغايرا لها بالضرورة فاذا كان كذلك فالوجود القائم باحدهما اما ان يكون هو الوجود القائم بالاخر او يكون مغايرا له والاول محال والا لزم قيام الصفة الواحدة بمحلين وانه محال والثاني ايضا محال لانه لو كان كذلك لم يكن الوجود الواحد موجودا واحدا بل موجودين ثم الكلام في كل واحد منهما كالكلام في الاول فالموجود الواحد ليس موجودا واحدا بل

موجودات غير متناهية وانه محال ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو كان الوجود القائم باحدهما مغايرا للوجود القائم بالاخر لم يكن الموجود الواحد موجودا واحدا بل موجودين وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل واحد منهما ماهية مغايرة لماهية الاخر وهو ممنوع فان للذات ماهية وللتعين ماهية اخرى مغايرة اياها ولكل واحدة منهما تعين لكن تعين الذات معلول لماهية التعين وتعين التعين معلول لماهية الذات وتعين تعين التعين نفس تعين التعين وعلى هذا لا يلزم التسلسل ولا الدور ولم قلتم بانه ليس كذلك لا بد من دليل

قال واحتج القائلون بكون التعين امرا ثبوتيا فان هذا الانسان يشارك الانسان الاخر لكونه انسانا الى اخره **اقول** ذهبت الفلاسفة الى ان التعين امر وجودي مخصص بان كل ماهية فان نفس تصورها لا يمنع من الحمل على كثيرين والشخص المعين من حيث انه ذلك الشخص بنفس تصوره يمنع من الحمل على كثيرين فالماهية مغايرة للشخص من حيث انه ذلك الشخص فاذن قد دخل في مفهوم الشخص ما ليس داخلا في مفهوم النوع والحقيقة والا لصدق على احدهما ما يصدق على الاخر وذلك الشيء هو خصوصيته وهويته المخصوصة وهاذيته فاذن التعين والخصوصية والهوية والهاذية الى غير ذلك من العبارات داخلة في ماهية الشخص من حيث هو هذا الشخص وهذا الشخص موجود والهوية والهاذية جزء منه وجزء الموجود موجود فالهوية والهاذية موجودة فعلم ان التعين امر زائد على الماهية وجودي وهو المطلوب وقد يتمسكون بوجوه اخرى مذكورة في الكتب الحكمية والكلامية للامام ولقائل ان يقول ما ذكرتم يدل على ان الشخص من كل ماهية مغاير لتلك الماهية فلا يلزم من ذلك انضمام امر وجودي الى الماهية حتى يصير المجموع شخصا لجواز ان تتحقق المغايرة بتقيد الماهية بامر عدمي كقولهم في وجود الله تعالى بالنسبة الى مفهوم الوجود

قال الغيران اما ان يكونا مثلين او مختلفين الى اخره **اقول** غرضه من هذا الكلام انحصار الغيرين في المتماثلين والمتضادين والمختلفين غير المتضادين وطريقه ان يقول كل غيرين لنا اذا اشتركا في تمام الماهية او لا يشتركا فيه والاول هما المثلان وهما الامران المتغايران المشتركان في تمام الماهية وجميع عوارضها اللازمة والمفارقة والثاني اما ان يجوز اجتماعهما في ذات واحدة او لا يجوز والاول هما المختلفان غير المتضادين وهما الامران اللذان اختلفت حقيقتاهما وجاز اجتماعهما في ذات واحدة كالسواد

والحركة والثاني هما المتضادان وهما الوصفان المتغايران الوجوديان اللذان يمتنع
اجتماعهما لذاتيهما في ذات واحدة ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض واحترزنا
بالوصفين عن الذوات فانهما لا يتضادان وبقولنا لذاتيهما عن الشيئين اللذين يمتنع
اجتماعهما للصارف وقد علمت ذلك من قبل وبقولنا ويكون بينهما غاية الخلاف عن
السواد بالنسبة الى ما بينه وبين البياض كالحمرة والصفرة والخضرة فان السواد
والبياض لا يضاد شيئا منها والمتكلمون لا يعتبرون هذا الشرط بل يحكمون بان السواد مضاد
لجميع الالوان سواء كان في غاية البعد عنه كالبياض او لم يكن كالحمرة والخلاف لفظي
وفيه نظر لانه لا يلزم من كون الغيرين مختلفين بالماهية وغير جائزي الاجتماع في ذات
واحدة ان يكونا ضدين فان رسم الضدين ما ذكرناه ومن البين ان ذلك غير لازم
منه بل الصواب ان يقال حينئذ اما ان يكونا وجوديين او لا يكونا كذلك فان كان الاول
فاما ان يكون ماهية كل واحد منهما معقولة بالقياس الى الآخر او لا يكون كذلك
والاول المتضايفان كالبنوة والابوة والثاني المتضادان وان كان احدهما وجوديا والآخر
عدميا فان نظر اليهما بشرط وجود موضوع مستعد لذلك الامر الوجودي اما بحسب
شخصه كعدم اللحية للرجل او بحسب نوعه كعدم اللحية للطفل والمرأة او بحسب جنسه
القريب كعدم البصر للعقرب او بحسب جنسه البعيد كعدم البصر للحائط فان الحائط مستعد
للبصر بحسب الجسم الذي هو الجنس للجماد الذي هو جنسه القريب فهما العدم والملكة الحقيقيان
او بشرط وجود الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف الوجودي له فهما العدم
والملكة المشهوران كعدم اللحية للذكر في الوقت الذي يمكن حصولها له وان نظر اليهما لا
بشرط وجود الموضوع المستعد للايجاب فهما السلب والايجاب كالفرسية واللافرسية

في الغيرين

قال واختلف المتكلمون في الغيرين الى آخره اقول اختلف اصحابنا والمعتزلة في
معنى الغيرين فقالت المعتزلة هما الشيئان واحتجوا على صحة هذا الحد بكونه مطردا ومنعكسا
فان كل شيئين غيران وكل غيرين شيئان واعترض اصحابنا عليه وقالوا لو كان الغيران
هما الشيئان لما كان الوجود غيرا للعدم لان العدم ليس بشيء ولما كان المحال غير الجائز
ولان الغيرين من الامور الاضافية والشيئين ليسا كذلك وتعريف المضاف بغير المضاف
اليه خطأ ممنوع عنه في التعريفات ولما ابطلوا هذا الحد قالوا الغيران ما جاز مفارقة

احدهما الآخر بوجه من الوجوه اما بمكان او بزمان او وجود او عدم كالقديم والمحدث
فان المحدث يعدم والقديم الوجودي لا يجوز عدمه قالوا والدليل على صحة هذا الحد
ان كل ما لا يصح مفارقة الشيء عنه لا يكون غيرا له كنفسه فانه لما لم يجز ان يفارق
نفسه لم يجز ان يكون غيرا له وفائدة هذه المسألة تظهر في مواضع لخص وهو انه هل يصح اطلاق
الغيرين على ذات الله تعالى وصفاته وعلى الصفات بعضها مع البعض ام لا يصح ذلك اصحابنا
منعوا منه لان حقيقة الغيرين لما كانت ما جاز مفارقة احدهما الآخر بوجه من الوجوه لم يصح
هذا الاطلاق لامتناع ذلك على الذات والصفات واما المثلان فقد اختلفت عبارات
العلماء في تعريفهما فالذي ذهب اليه الفلاسفة انهما المشتركان في تمام الماهية وفي جميع
اللازمة والمفارقة كبياضين وسوادين وقال اصحابنا انهما الغيران اللذان يقوم كل
واحد منهما مقام الآخر وقال بعضهم هما الغيران اللذان يسد احدهما مسد الآخر
وقال آخرون هما الغيران اللذان ينوب احدهما مناب الآخر وهذه العبارات مختلفة
لان حاصلها يرجع الى معنى واحد وهو التماثل اما الاشتراك فظاهر واما البواقي فلانها
الفاظ مترادفة وحقيقتها التماثل واذا كان كذلك كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه وانه
محال واما المتخالفان فقد عرفتهما فيما قبل والامام ذهب الى ان الحق ان يقال هذه الماهيات
متصورة تصورا اوليا لان كل واحد يعلم بالضرورة كون السواد مثلا للسواد ومخالفا
للبياض وتصور مطلق المماثلة والمخالفة جزء من ماهية هذا التصديق وجزء البديهي بديهي
فتصور المماثلة والمخالفة بديهي وانت قد عرفت ما فيه

في اجتماع المثلين

قال ويستحيل الجمع بين المثلين
عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة الى آخره اقول اتفق اصحابنا والفلاسفة على
انه يمتنع اجتماع المثلين في المحل الواحد في الزمان الواحد والمثلان عند اصحابنا ضدان
لان الضدين لما كانا وصفين وجوديين يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد في الزمان الواحد
وكان المثلان عندهم كذلك فيكونان ضدين واما مشايخ المعتزلة جوزوا اجتماع
المثلين حتى اذا رأوا المحل اشد بياضا من محل آخر او اشد سوادا من محل آخر قالوا ان
ذلك لاجتماع اعداد من البياض والسواد في ذلك المحل واحتج اصحابنا على ذلك
بان قالوا لو اجتمع المثلان في المحل الواحد يلزم القول بوحدة الاثنين وانه محال
بيان الشرطية هو انهما لو اجتمعا في المحل الواحد امتنع الامتياز بينهما لانه لو حصل

الامتياز بينهما فاما ان يكون بالذاتيات واللوازم او بالعوارض والاول محال لانهما مثلان
والمثلان متشاركان في جميع الذاتيات واللوازم والا لما كانا مثلين والامتياز بالامور
المشتركة محال والثاني ايضا محال لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية
ضرورة ان محلهما واحد وكل ما يعرض عارضا لاحدهما يكون عارضا للاخر لان عروضه لاحدهما
دون الاخر ليس اولى من العكس واذا امتنع الامتياز حصل الاتحاد فصدقت الشرطية
قال احتج الخصم بان حكم الشيء حكم مثله الى اخره اقول اجتمعت المعتزلة على جواز
اجتماع المثلين بان قالوا لو جاز حلول مثل واحد في المحل المعين جاز حلول المثل الاخر فيه
لان حكم الشيء حكم مثله لكن المقدم فالتالي مثله واجاب الامام عنه بقوله ان الاجتماع
يوجب انقلاب الاثنين واحدا وهو الجواب في الظاهر كالعود الى الدليل الاول وفي
التحقيق ليس كذلك بل هو مستند لمنع الشرطية المذكورة وتوجيهه ان يقال ان عنيت بالشرطية
المذكورة ان عنيت بها انه لو جاز حلول احد المثلين في المحل المعين جاز حلول الاخر فيه على
سبيل البدل فهو حق ونحن نقول به اذ المحل قابل لكل واحد منهما وان عنيت بها انه لو جاز
حلول احدهما جاز حلول الاخر فيه مع حلول الاول فهو ممنوع وما ذكرتموه من ان حكم الشيء حكم
مثله لا يدل عليه وانما يدل عليه ان لو جاز على الاول الحلول فيه مع الاخر وهو عين النزاع ونفس
الجواز وحدة الاثنين قال زعم بعضهم ان العرضين متغايران لمعنى وكذا المثلان
والضدان اقول زعم بعض قدماء المعتزلة وبعض الاوايل من الفلاسفة ان العرضين
متغايران لمعنى قايم بهما يقتضي تغايرهما وهو امر وجودي وكذلك تماثل المثلين وتضاد الضدين
لمعنى وجودي قايم بهما يوجب ذلك لهما وعندنا ليس كذلك بل العرضان متغايران لذاتيهما لا
لمعنى قايم بهما وكذا المثلان والضدان واحتج الخصوم بان قالوا كون السواد مغايرا للبياض
او مخالفا له او ضدا له اما ان يكون نفس السواد والبياض او امرا مغايرا لهما والاول باطل
اما اولا فلانا ندرك التفرقة بين قولنا السواد والبياض وبين قولنا السواد والبياض
متغايران او مختلفان او متضادان واما ثانيا فلان المغايرة والمخالفة والمضادة متحققة
بدون السواد والبياض فلو كان مفهوم احدهما عين مفهوم الاخر استحال تحقق احدهما بدون
الاخر ولما بطل القسم الاول تعين الثاني وهو ان يكون المغايرة والمخالفة والمضادة وكذا المماثلة
مفهومات زايدة على الذوات المتغايرة والمتخالفة والمتضادة والمتماثلة وفي الوجه الاخير

نظر لان الموجود بدون السواد والبياض مطلق المضادة وليس كلامنا فيه بل في مضادة السواد
والبياض ووجودها بدونهما ممنوع وليست هذه المفهومات امورا سلبية لان المغايرة نقيض
اللامغايرة التي هي عدمية لصدقها على المعدوم واذا كانت اللامغايرة عدمية كانت المغايرة
ثبوتية لوجوب كون احد النقيضين وجوديا وهكذا نبين ان المخالفة والمضادة والمماثلة امور
وجودية من غير فرق واعلم انه لا يخفى عليك ما في هذا الدليل بعد معرفتك القوانين السالفة
قال اصحابنا لو كانت المغايرة امرا ثبوتيا لكانت مغايرة لغيرها بالضرورة ومغايرتها لغيرها
معللة بمغايرة اخرى والكلام فيها كما في الاولى فيلزم اما الدور ان كانت تلك المغايرة عائدة
الى ذات المغايرة او التسلسل ان لم تكن وكلاهما محال وكذا الكلام في المخالفة والمضادة
والمماثلة والمعتزلة عند ايراد هذا الكلام صاروا فريقين فريق التزموا ذلك وقالوا بوجود
معان غير متناهية يقوم كل واحد منها بالاخر الى غير النهاية والفريق الاخر منعوا لزوم الدور والتسلسل
وقالوا انما يلزم ذلك ان لو كانت مغايرة المغايرة ومغايرة مغايرة المغايرة زائدة وهو ممنوع
ولم لا يجوز ان يقال مغايرة المغايرة او مغايرة مغايرة المغايرة ليست بمعنى زائد على معروضها
وكذا الكلام في المخالفة والمضادة والمماثلة اجاب الاصحاب عن هذا الاخير بان قالوا هذا
الكلام في غاية السقوط لان ما ذكرتم من الدليل بعينه قائم في هذه من غير تفاوت فاما ان
يمنعوا مقدمة من مقدماته وحينئذ يبطل دليلكم على هذا المطلوب او يعترفوا بصحة مقدماته
فيلزمكم الدور او التسلسل بالضرورة قال النظر الثاني في العلة والمعلول مسئلة في العلة والمعلول
كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا الى اخره اقول قد بينا فيما تقدم ان العلل
اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذكرنا حد كل واحد منها والامام اختار ههنا
ان تصور العلة بديهي لا يحتاج الى التعريف واحتج عليه بانا نعلم ببديهة عقولنا ان قولنا قطعت
اللحم وكسرت العظم والقطع والكسر تاثير مخصوص فلما كان تصور التاثير المخصوص بديهيا كان
تصور مسمى التاثير الذي هو جزء ماهية التاثير المخصوص اولى ان يكون بديهيا لانه لو لم يكن
بديهيا كان نظريا فيكون القضية البديهية موقوفة على النظري والموقوف على النظري نظري
فالتصديق البديهي نظري هذا خلف وانت قد عرفت ما في هذا الكلام غير مرة قال العدم
لا يعلل ولا يعلل به الى اخره اقول اختلف الناس في ان العدم هل يصير معلولا لشيء او علة
لشيء فالمنقول عن بعض المتكلمين عدم جواز ذلك ونقل عن الاستاذ ابي اسحق ان النفي

يعلل بالنفي وهو مذهب الفلاسفة لانهم قالوا عدم العلة علة لعدم المعلول اما الذين نفوه
احتجوا بوجهين اشار اليهما الامام في هذا الكتاب احدهما ان العلية والمعلولية من الامور
الثبوتية لانهما نقيضا اللاعلية واللامعلولية ونقيض العدمي ثبوتي فالعلية والمعلولية
امران ثبوتيان واذا كان كذلك استحال كون العدم معلولا او علة لامتناع قيام الموجود
بالمعدوم الثاني وهو ان التاثير عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر وحصول الشيء عن الشيء يستدعي
نفس الحصول لامتناع حصول الشيء عن الشيء بدون نفس الحصول والحصول امر وجودي لان
العدم المحض والنفي الصرف لا يتحصل من غيره وقول الامام وان لم نعن به كان التاثير
عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر لا نريد به ان العلية والمعلولية ان لم يكونا وصفين
ثبوتيين لزم منه ان يكون التاثير عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر فان عدم لزوم ذلك منه
بين بل مراده ان العلية والمعلولية ان صح كونهما امرين ثبوتيين استحال كون العدم علة
ومعلولا كما ذكروا وان لم يصح ذلك فيثبت المطلوب بهذا الطريق والفلاسفة احتجوا على
ان العدم يعلل ويعلل به بان قالوا ان عدم العلة علة لعدم المعلول لان الممكن لا بد من الوجود
والعدم اي يكون اما موجودا او معدوما ونسبته اليهما على السوية وكما ان طرف الوجود يحتاج
الى المرجح فكذلك طرف العدم يحتاج الى مرجح وهو اما عدم علة طرف الوجود او غيره والثاني
محال لانه اما ان يعدم مع وجود علة وجوده او مع عدم علة وجوده والاول محال والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة والثاني ايضا محال لان العلة اذا انعدمت انعدم المعلول
ضرورة فلو كان عدم المعلول معللا بعلة اخرى لزم اجتماع العلتين على معلول واحد وانه
محال ولما بطل القسم الاول تعين الثاني وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان العلة
اذا انعدمت انعدم المعلول وانما يلزم ذلك ان لو كان عدم العلة علة لعدم المعلول ولا نتم
في بيان ذلك فيكون ذلك مصادرة على المطلوب قال الجواب ان العدم نفي محض فيستحيل
وصفه بالرجحان اقول توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان رجحان طرف الوجود
لو افتقر الى المرجح لافتقر رجحان طرف العدم الى مرجح وانما يلزم ذلك ان لو جاز اتصاف
العدم بالرجحان وهو ممنوع فان الرجحان عندنا امر وجودي والعدم استحال وصفه
بالامور الوجودية قال المعلول الواحد بالشخص يستحيل ان يجتمع عليه علتان
مستقلتان الى آخره اقول هذا امر متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين في العلل العقلية

واما في العلل الشرعية فيجوز ان يجتمع على معلول واحد بالشخص علل مختلفة لكونها امارات
ومعرفات اذا عرفت هذا فنقول لو اجتمع على المعلول الواحد بالشخص علتان مستقلتان
لكان كل واحدة منهما مستقلة بايجاده فاذا تحققت احدى العلتين وجب صدور المعلول
عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة واذا صدر عنها استغنى عن العلة
الثانية وكذلك يجب صدوره عن العلة الثانية عند تحققها وحينئذ يستغني عن العلة
الاولى فيجب استغناؤه عن كل واحدة منهما حالة افتقاره الى كل واحد منهما وانه محال
قال المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين خلافا لاكثر اصحابنا الى
آخره اقول اتفقت الفلاسفة على جواز تعليل الامور المتساوية بالعلل المختلفة وقد
يعبرون عن هذه المسئلة بقولهم المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يجتمع عليه علتان مختلفتان
كالحرارة فانها تارة تحصل بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة وهي امور مختلفة واصحابنا
لا يجوزون ذلك احتجت الفلاسفة بان حقيقة السواد تخالف حقيقة البياض وتضادها
والمخالفة والمضادة حكمان لازمان لذات السواد فهما معلولا ذاته وكذلك البياض
يخالف السواد ويضاده فهما ايضا معلولا ذاته ومخالفة السواد للبياض ومضادته اياه
مثلان لمخالفة البياض للسواد ومضادته اياه مع كونهما معللين بعلتين مختلفتين اللتين
هما السواد والبياض قال اصحابنا اذا سلمتم ان مخالفة السواد للبياض عارضة للسواد
ومخالفة البياض للسواد عارضة للبياض واختلاف المعروضات يوجب اختلاف العوارض
لزم ان يكون مخالفة السواد للبياض مخالفا لمخالفة البياض للسواد وحينئذ يسقط
ما ذكرتموه من الدليل وكذا القول في المضادة قال احتجوا بان افتقار المعلول
الى العلة المعينة ان كان لماهيته او لشيء من لوازمها وجب في كل ما ساواه في ذلك
المعلول ان يفتقر الى مثل تلك العلة الى آخره اقول احتج اصحابنا على امتناع تعليل الامور
المتماثلة بالعلل المختلفة بان قالوا المعلول لا يخلو اما ان يحتاج لذاته او لشيء من لوازم
ذاته الى العلة المعينة او لا يحتاج اليها فان كان الاول استحال اسناده الى
غيرها لانه لو اسند الى غيرها فان افتقر الى الاولى لزم استغناؤه عنها وان لم يفتقر
عنها لزم اسناد المعلول المعين الى علتين مستقلتين وقد فرغنا من ابطاله واذا استحال
اسناده الى غيرها استحال اسناد ما يماثله في الماهية الى غيرها كذلك فيكون

جميع الامور المتماثلة محتاجا الى تلك العلة المعينة وهو محال والثاني ايضا محال لان الامكان
غنا عنها لذاته وللوازم ذاته والغنى عن الشيء لذاته وللوازمه لا يعرض له ما يحوجه اليه فاذن
المعلول غني مطلقا عن تلك العلة هذا خلف **قال** والجواب ان المعلول لما ثبت انه
مفتقر الى مطلق العلة وعرض للعلة انها ما من جانب العلة لا من جانب المعلول **اقول** توجيه
هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان الواقع لو كان هو القسم الثاني لزم استغناء المعلول لذاته وللوازم
ذاته عن تلك العلة المعينة فانه لا يلزم من عدم احتياجه الى الغير لذاته استغناؤه عنه لذاته
لجواز ان يعرض له كل واحد من الحاجة والغنا من امر خارجي واذا كان كذلك فالمعلول
مفتقر لذاته الى مطلق العلة وكذلك كل ما يماثله لكن لما اوجده هذه العلة المعينة عرض له
الحاجة اليها لا لانه محتاج اليها لذاته فان المعلول غير محتاج الى شيء من العلل المعينة بل حاجته
الى العلة المطلقة فقط لم يلزم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل **قال** العلة الواحدة
يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد خلافا للفلاسفة والمعتزلة الى اخره **اقول** اعلم ان
اصحابنا لا يجوزون كون الذات علة او معلولا بل يمانعون دون ذلك في الصفات ويقولون
الصفة الواحدة لا توجب حكمين واما الفلاسفة والمعتزلة فيجوزون كون العلة قائمة
بنفسها توجب معلولا قائما بنفسه واتفقوا على ان العلة اذا كانت واحدة من جميع الجهات
ولم تتعدد الآلة والجهات والشرائط يمتنع ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد
وخالفهم الامام في هذه المسئلة وليس بين اصحابنا وبينهم في الحقيقة خلاف لان اصحابنا
لا يقولون بتلك العلة قائمة بنفسها بل بين الامام وبينهم فقط **قال** لنا ان الجسمية
تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض **اقول** احتج الامام على ما ذهب اليه بان
الجسمية حقيقة واحدة وهي تقتضي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض
والاول غير الثاني فصارت الجسمية علة لصدور اثرين عنها فبطل ما ذهبوا اليه ثم
الفلاسفة لا نسلم ان الجسمية حقيقة واحدة بسيطة بل هي مركبة فجاز ان يكون
اقتضاؤها لاحد هذين الامرين باعتبار الجوهرية والاخر باعتبار الوجود ونحن
انما نقول بامتناع صدور اثرين عن العلة الواحدة الحقيقية **قال** احتجوا
بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للاخر الى اخره **اقول**
الفلاسفة قرروا مذاهبهم بان قالوا لو صدر عن العلة الواحدة الحقيقية معلولان

لكانت العلة مركبة او يلزم التسلسل او اجتماع النقيضين ويلزم من صدق هذه الملازمة
المدعى اما بيان الملازمة فلان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين غير مفهوم كونها مصدرا
للمعلول الاخر بدليل انه يمكننا تعقل احد المفهومين عند الذهول عن الاخر فهذان المفهومان
اما ان يكونا داخلين في ماهية العلة او خارجين او احدهما داخلا والاخر خارجا فان
كان الاول كانت العلة مركبة لا بسيطة وان كان الثاني كان كل واحد من هذين المفهومين
معلولا لها لان اللوازم معلولات الملزومات وحينئذ نقول مفهوم كونها مصدرا لاحد
هذين المفهومين غير مفهوم كونها مصدرا للمفهوم الاخر فهذان المفهومان ايضا اما ان يكونا
داخلين او خارجين او احدهما داخلا والاخر خارجا فان تسلسل لزم الامر الثاني
والا ينتهي الى ما يكون داخلين وحينئذ يلزم التركيب وان كان الثالث وهو ان يكون
احدهما داخلا والاخر خارجا لزم التركيب ايضا لان الداخل جزء من الماهية التي
فرضناها علة وكل ما له جزء كان مركبا ولانه حينئذ يلزم ان لا يكون الداخل معلولا
لتلك العلة لان الداخل في الشيء جزء منه والجزء متقدم على الكل والمعلول متاخر فلو
كان الداخل معلولا لزم كونه متقدما ومتاخرا معا ولزم ايضا تاخره عن نفسه
بمرتبتين وكلاهما محالان وحينئذ يكون العلة المفروضة مصدرا لامر واحد لا لامرين
وقد فرض كذلك فلزم اجتماع النقيضين فصحت الملازمة ولقائل ان يقول لا نسلم
ان احد هذين الاعتبارين لو كان داخلا لزم ان لا يكون العلة المفروضة مصدرا الا
لامر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان المفروض كونها علة لهذين الاعتبارين وليس
كذلك بل المفروض كونها علة لامرين لزم من عليتها لهما هذان الاعتباران فجاز
ان يكون احد هذين الاعتبارين داخلا والامران اللذان فرض كونهما معلولين لها كل واحد
منهما خارجا عنها اذا عرفت هذا فنقول الصواب ان يقال في تقرير هذه الملازمة ان
احدهما لو كان داخلا استحال ان يكون الامر الذي حصل هذا الاعتبار بالنسبة
اليه معلولا للعلة المفروضة والا لكان متاخرا عنها لوجوب تاخر المعلول عن
العلة وهذا الاعتبار متاخر عن ذلك الامر لوجوب تاخر النسبة عن كل واحد
من المنتسبين فهذا الاعتبار اذن متاخر عن العلة المفروضة بمرتبتين وانه خلاف
كونه متقدما عليها ضرورة وجوب تقدم الجزء على الكل واذا لم يكن ذلك الامر

معلولا للعلة المفروضة لم تكن مصدرا الا لاثر واحد والمفروض انها علة لاثرين فيلزم
اجتماع النقيضين فتصح الملازمة المذكورة وانما قلنا انه يلزم من صحة هذه الملازمة المدعى
لان اللازم ان كان هو التسلسل او اجتماع النقيضين وهما منتفيان فيلزم انتفاء الملزوم وهو
كون العلة الواحدة الحقيقية مصدرا لمعلولين وان كان اللازم هو تركب العلة فحينئذ
يصدق كل ما صدر عنه معلولان فهو مركب ثم ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمركب
لا يصدر عنه معلولان لكن العلة البسيطة ليست بمركبة فلا يصدر عنها معلولان وهو المطلوب
هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الدليل والله اعلم قال والجواب ان مؤثرية
الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه الى آخره اقول توجيه هذا الجواب ان يقال
لا نسلم انحصار الاقسام فيما ذكرتموه بل ههنا قسم آخر وهو ان لا يكون المؤثرية اي كون
العلة مصدرا للمعلول صفة وجودية فان ما ذكرتموه من الاقسام انما يصح وينحصر ان لو كانت
صفة ثبوتية وهو ممنوع او نقول سلمنا لكن لا يجوز ان يكونا خارجين قوله لو كان كذلك
لكان كل واحد منهما معلولا لها قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانا ثبوتيين اما
اذا كانا عدميين فلا حاجة لهما الى العلة وتوجيه ايراد قوله والذي يدل عليه
وهو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة
الاخرى ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة ان يقال لو صح ما ذكرتم من
الملازمة لزم ان لا يكون النقطة التي هي مركز الدائرة محاذية لنقطتين اخريين من الدائرة
لانها لو كانت محاذية للاخرى فهذان المفهومان اما ان يكونا خارجين او داخلين او احدهما
داخلا والآخر خارجا والاول يوجب التسلسل والاخيران تركب النقطة وكلاهما محالان
ولما لم يلزم تركب النقطة ولا لزوم التسلسل لكون المفهومين عدميين ههنا فكذلك فيما
ذكرتموه وكذلك يلزم ان لا تغاير شيئين لان الالف لو كان مغايرا لب وج لكان مفهوم انه
ليس ب غير مفهوم انه ليس ج فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما
داخلا والآخر خارجا وايما كان يلزم احد المحالين المذكورين ولما لم يلزم شيء منهما لما
عرفت ههنا فكذلك فيما ذكرتموه قال العلة العقلية يجوز ان يتوقف ايجابها
اثرها على شرط منفصل خلافا لاصحابنا الى آخره اقول اتفق اصحابنا على ان العلة
العقلية لا يجوز ان يتوقف ايجابها معلولها على شرط منفصل عن ذاتها ومحلها بل متى قامت
العلة بالمحل اوجبت له حكما ولا يجوز ان يتخلف عنها اثرها لفقدان شرط مغاير لذاتها ومحلها
والامام خالفهم في ذلك واحتج على بطلان قولهم بان قابل الجوهرية يوجب قبول الاعراض
مشروطا اي قابلة لكل عرض فرض ثم ان صحة كل عرض معين مشروط بانتفاء ضده عن المحل
فاذن الجوهرية صارت علة لقبول العرض المعين في المحل لكن بشرط انتفاء ضده عن ذلك المحل
فعلم ان العلة العقلية قد توقف ايجابها على معلولها على شرط منفصل فبطل ما ذكرتموه قال
اصحابنا هذا الكلام لا يبطل مذهبنا لان عندنا العلل منحصرة في المعاني القائمة بالمحال وما
ذكرتموه ليس كذلك فلا يكون علة واذا لم يكن علة لا يكون حجة علينا فان فسرتم العلة بالاعم
مما ذكرتم فحينئذ لا نسلم في توقف ايجابها معلولها على شرط منفصل خارج عن ذاتها وعن
محلها سلمناه لكن لا نسلم توقف معلول الجوهرية على شرط فان قبول الاعراض لا ينفك
عنها ولا يتوقف على شرط منفصل بل الموقوف على الشرط الذي هو انتفاء الضد عن المحل
وجود العرض فان احدهما من الآخر واما الفلاسفة فقد احتجوا على صحة هذا المذهب
بان الثقل يوجب الحركة الى المركز والسكون فيه لكن الاول انما يصدر عنه بشرط الخروج
عنه والثاني بشرط الحصول فيه والخفة توجب الحركة الى المحيط بشرط الخروج عنه والسكون
فيه بشرط الحصول فيه وكذلك النار توجب الاحراق بشرط المماسة او قربها منه والاصحاب
يمنعون كون ذلك علة ويعتقدون ان الفاعل لجميع ذلك هو الله تعالى عقيب ما اعتقدوه علة
لجري العادة واما اصحابنا فقد احتجوا على مذهبهم بوجوه احدها لو توقف ايجابها معلولها
على شرط فعند تخلف الشرط عنها اما ان يكون موجبة لمعلولها او لا يكون موجبة له فان كان
الاول لم يكن ايجابها معلولها موقوفا على شرط فما فرض شرطا لا يكون شرطا هذا خلف
وان كان الثاني تغيرت حقيقتها وتغير الحقايق محال الثاني لو جاز توقف ايجاب العلة
العقلية معلولها على شرط منفصل لجاز قيام العلم بالذات لكن من غير ان يصير الذات عالمة
والحركة بالمحل من غير ان يصير متحركا لاحتمال تخلف احكامهما عنهما لفقدان شرط وان كنا
لا نعلمه ومن البين ان فتح هذا الباب يوقع في السفسطة الثالث ان اقتضاء العلة موجبه
حكمها بدون ذلك الشرط لا يكون الشرط شرطا وان لم يبق فالعلة مجموع امرين وذلك
يوجب التركيب في العلل العقلية وسنوضح استحالته وضعف هذه الوجوه لا يخفى على من
له ادنى تمييز قال العلة العقلية يجوز ان يكون مركبة خلافا لاصحابنا

الى اخره **أقول** ذهب اصحابنا الى ان العلة العقلية لا يجوز ان تكون مركبة وخالفهم
في ذلك الفلاسفة وبعض المعتزلة والامام اختار مذهب الفلاسفة واحتج على بطلان
مذهب الاصحاب بان ذلك العلم بكل واحدة من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم
بهما معا يوجب العلم بالنتيجة فاذن العلة الموجبة للعلم بالنتيجة مركبة من علمين وذلك
هو المطلوب وجه اخر ان كل واحد من احاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع
تلك الاحاد يوجبها فالعلة الموجبة لصفة العشرية مركبة اجاب الاصحاب عن
الاول بان قالوا لا نسلم ان العلم بالمقدمتين يوجب العلم بالنتيجة بل العلم بالنتيجة عند
العلم بالمقدمتين اما حصل بجري العادة كما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري او العلم بالمقدمتين
يستلزم العلم بالنتيجة كما ذهب اليه امام الحرمين وعن الثاني انا لا نسلم ان مجموع
تلك الاحاد توجب صفة العشرية فان مجموع تلك الاحاد وصفة العشرية مفهومان متحدان
عندنا ومن البين استحالة كون الشيء علة لنفسه **قال** احتج اصحابنا الى اخره
اقول تقريرما تمسك به الاصحاب ان يقال لو كانت العلة العقلية مركبة فكل واحد
من جزئيها اما ان يكون موجبا للمعلول او لا يكون والاول محال والا لكان كل واحد منهما
تمام العلة فجزء العلة علة هذا خلف والثاني ايضا محال لان كل واحد منهما لو لم يكن موجبا
للمعلول حالة الانفراد وجب ان لا يكون موجبا حالة الاجتماع واذا لم يكن موجبا حالة
الاجتماع لا تكون العلة مركبة وقد فرض كذلك هذا خلف وفيه نظر لانا لا نسلم صدق
قولكم ان كل واحد منهما اذا لم يكن موجبا حالة الانفراد وجب ان لا يكون موجبا حالة
الاجتماع ان جعلتم التالي فيه عدم موجبية المجموع لجواز ان يكون شيء منهما علة على انفراده
والمجموع المركب منهما يكون علة ونسلم ان جعلتم التالي فيه عدم موجبية كل واحد منهما
وحده لكن لم قلتم بانه يلزم منه ان لا تكون العلة مركبة وعدم لزومه منه ظاهر والامام
ابطل هذا الدليل بالنقض بما ذكر في الوجهين اللذين تمسك بهما في ابطال مذهب
الاصحاب والجواب الحقيقي ما ذكرناه **قال الركن الثالث في الالهيات**
والنظر في الذات والصفات والافعال والاسماء القسم الاول قد عرفت ان العالم اما جواهر
واما اعراض الى اخره **اقول** لما فرغ من الاشارة الى شيء من المباحث المنطقية
والطبيعية شرع في العلم الالهي وانما اخره عن الطبيعي لان بالامور الطبيعية يستدل

الهيات

على وجود الصانع فكان العلم بالطبيعي متقدما عليه بالتعليم وان كان متاخرا عنه بالشرف
اذا عرفت هذا فاعلم ان العالم اما جواهر او اعراض لانه ممكن فان لم يفتقر الى موضوع
كان جوهرا وان افتقر اليه كان عرضا وقد بينا ان ما سوى الله تعالى حادث فبعد ذلك
اما ان يستدل على وجود الصانع بامكان الجواهر او بحدوثها او بامكان الاعراض او
حدوثها فهذه طرق اربعة لا مزيد عليها **قال** الاول الاستدلال بحدوث الاجسام
وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله لا احب الافلين **اقول** انما قدم هذه الطريقة
على سائرها اتماما بالخليل عليه السلام وبالمتقدمين واقتداء بهم فان الخليل عليه السلام
تمسك بشروق الكواكب وغروبها على حدوثها بان قال كل ما كان كذلك لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فالكواكب حادثة وما كان حادثا لا بد ان يكون لها فاعل فتنتهي الكواكب
الى موجد قديم دفعا للدور والتسلسل **قال** وتقريره ان العالم محدث وكل
محدث فله محدث الى اخره **اقول** تقرير هذا الوجه ان يقال العالم محدث وكل محدث فله
محدث ينتج ان للعالم محدثا اما الصغرى فقد بيناها واما الكبرى وهي قولنا وكل محدث
فله محدث فلان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر وهما ينتجان الكبرى اما ان المحدث ممكن
فلان المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك كانت ماهيته
قابلة للوجود والعدم لانها لو لم تكن قابلة لهما لما اختص عدمها قط ولا وجودها ولا يجوز ان
يكون احدهما حاصلا له من ذاته والا لكان اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فنسبة كل منهما
اليه على السوية ولا نعني بالممكن الا هذا واما ان كل ممكن فله مؤثر فقد بيناه ذلك مع ان العلم به
ضروري واعلم ان المتكلمين اكتفوا بحدوث العالم على وجود الصانع وقالوا لما بينا ان العالم
محدث وعلمنا علما ضروريا ان كل محدث فله محدث علمنا ان للعالم محدثا اما ان العلم بالمقدمة
الثانية ضروري فلان كل انسان اذا راى بناء لم يكن شاهده او راى خطا مكتوبا بعد ان
لم يكن فانه يقطع بمحدث بناه وكاتب من غير فكر ونظر ولولا ان العلم بهذه المقدمة ضروري
والا لما حصل للعقلاء تلك الساعة علم قبل النظر **قال** فان قيل الكلام على هذه
المقدمات قد مر الا على قولنا كل محدث ممكن الى اخره **اقول** توجيه هذا السؤال ان يقال
لا نسلم ان كل محدث ممكن قوله لانه كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك كان
قابلا للعدم والوجود قلنا لا نسلم صدق الصغرى وانما يصدق ان لو كان لماهيته [illegible]

حالتى الوجود والعدم حتى صح الحكم علينا بانها قابلة للامرين وانما يكون لها ضرر في سلك الحالتين ان لو كان المعدوم شيئا وهو عندكم باطل واذا كان المعدوم نفيا محضا استحال الحكم بالقبول واللاقبول سلمنا ما ذكرتم من القياس ينتج ان المحدث قابل للوجود والعدم ولم قلتم بان كل ما كان كذلك كان ممكنا ولم لا يجوز ان يقال ان الماهية حال عدمها كانت واجبة العدم لعينها وفي زمان الوجود صارت واجبة الوجود لعينها وحينئذ لا يلزم كونها ممكنة والذي يدل على جواز ذلك هو ان الشيء بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا الى اول والا لكان كونه ازليا فلزم صحة كون الشيء ازليا مع كونه مسبوقا بالعدم وهو جمع بين النقيضين وانه محال فاذن لصحة وجوده بداية ثم انقلب واجبا لذاته **قال** قولنا الممكن قابل للوجود والعدم لا نعني به ان تلك الماهية متقررة حالتي الوجود والعدم الى اخره **اقول** توجيهه ان يقال الدليل على صدق الصغرى هو انا لا نعني بقولنا المحدث كان معدوما ثم صار موجودا ان ماهيته متقررة حالة العدم وحالة الوجود حتى يتوجه عليه ما ذكرتم بل نعني به ان الماهية لا يمتنع بقاؤها اي استمرارها على العدم كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها كما كانت عليه وهذا امر صادق معلوم بالضرورة لكل عاقل لا يقال هذا ايضا حكم ايجابي على الماهية وهو انما يصح ان لو كان لها تقرر حال العدم لانا نقول المحكوم عليه في القضية الموجبة لا يجب ان يكون له ثبوت في الخارج بل اما في الخارج واما في الذهن والماهية المعدومة لها ثبوت في الذهن فصح الحكم الايجابي عليها وبهذا اندفع اصل السؤال ايضا **قال** قوله لم لا يجوز ان تكون الماهية ممتنعة لذاتها في وقت ثم انقلبت واجبة لذاتها في وقت اخر الى اخره **اقول** توجيه هذا الجواب ان يقال المدعى ان كل ماهية تقبل العدم والوجود من حيث هي هي مع قطع النظر عن الامور المقترنة بها كانت ممكنة اذ لا نعني بالممكن الا هذا وما ذكرتموه من امتناعها حال عدمها ووجوبها حال وجودها لا ينافي ما ذكرنا لان امتناعها يتوقف على حضور وقت مخصوص ووجوبها يتوقف على حضور الوقت الاخر فهي ممتنعة وواجبة بشرط الوقتين وجاز كون الشيء ممكنا بالنظر الى ذاته وواجبا او ممتنعا بالنظر الى غيره واما ما ذكره في تقرير هذا السؤال فنقول لا نسلم ان الممكن الماخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده اول قوله والا لزم صحة كون الشيء مع كونه مسبوقا بالعدم ازليا

كان ممتنعا لذاته ثم ... كان ممتنعا ... لذاته ...

قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت تلك الصحة مشروطة بصحة وجوده في الازل وليس كذلك بل هي مشروطة بصحة وجوده في لايزال واذا كان بصحة وجوده في لايزال ازلية لا يلزم منها جواز وجوده في الازل فلا يلزم المحال المذكور ولا امكان وجوده لو لم يكن ازليا بل له اول لكان فرض حصوله في الوجود قبل ذلك بمقدار زمان لا يتجزى يجعله ازليا لان المانع من امكان وجوده قبل ذلك انما هو صيرورته ازليا على ما قررتم وذلك محال والا لكان ما له اول يصير ما لا اول له بزيادة مقدار زمان لا يتجزى عليه وهو باطل بالضرورة **قال** الطريق الثانية الاستدلال بالامكان وتقريره ان نقيم الدلالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد ثم نشاهد في هذه الاجسام كثرة فهي ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر **اقول** هذه هي الطريقة الثانية وهي الطريقة المرضية عند الفلاسفة في اثبات واجب الوجود وقد مر مقدماتها وكيفية تركيب الدليل منها ان يقال الاجسام كثيرة ولا شيء من الواجب لذاته بكثير ينتج لا شيء من الاجسام بواجب الوجود لذاته فهي اذن ممكنة باسرها وكل ممكن فله مؤثر فللاجسام مؤثر وهو المطلوب **قال** الطريق الثالث حدوث الاعراض الى اخره **اقول** هذه الطريقة ذكرها الله تعالى في مواضع من كتابه وتقريرها ان نقول انا نشاهد انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فاما ان تقع هذه التغيرات لا بالفاعل ولا بد فيه من الفاعل والاول محال بالضرورة فتعين الثاني فالفاعل فيها اما ان يكون هو نفس الانسان او نفس الابوين وكلاهما محال اما الاول فلان نفس الانسان متاخرة عن تكون اعضائه او معها والشيء لا يكون مؤثرا فيما هو موجود قبله او معه ولانه لو كان الفاعل فيه نفس الانسان لكان عالما بجميع احكام الاعضاء ومنافعها وما اشتملت عليه من اللطائف والدقائق والتالي ظاهر الفساد واما الثاني فلان الفاعل فيه لو كان هو نفس الابوين لكان عندهما علم بحاله وتكونه ومن البين انه ليس عندهما علم بذلك وقوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر القوة المولدة المركوزة في النطفة اشارة الى منع الحصر وتوجيهه ان يقال لا نسلم انحصار الاقسام فيما ذكرتم من القسمين بل هنا قسم اخر وهو القوة المولدة المركوزة في النطفة فاجاب عنه بقوله تلك القوة اما ان يكون لها شعور واختيار في التكوين واما ان لا يكون وتقريره ان يقال المؤثر في هذه التغيرات اما احد ما ذكرنا من القسمين او القوة التي ذكرتموها والاولان باطلان لما مر وكذا الثالث

لان تلك القوة اما ان يكون لها شعور واختيار في تكوين هذه المركبات او لا يكون كذلك
والاول باطل لانه لو كان كذلك لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والارادة
والحكمة لقيام هذه القوة بها وهو معلوم الفساد بالبديهة والثاني ايضا باطل لان
النطفة اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة واما ان لا يكون كذلك والاول
باطل والا لزم ان يخلق النطفة على شكل الكرة لان القوة البسيطة اذا اثرت في المادة
البسيطة لا بد ان يكون فعلها فعلا متشابها والفعل المتشابه هو الكرة لان سائر الاشكال
ليست متشابه الاجزاء لان بعضها زاوية وبعضها ضلع وبعضها سطح وهذه المقدمة هي
التي عليها تعويل الفلاسفة في كرية البسائط والثاني ايضا باطل لانه لو كان كذلك لكانت
النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون متشابهة الحقيقة والا لم
تكن بسائط فالقائم بكل واحد منها قوة بسيطة والقوة البسيطة في المادة البسيطة فعلها
الكرة فكان يجب ان يكون النطفة كرات مضمومة بعضها الى بعض فلما بطل هذه الاقسام باسرها
علمنا ان المؤثر في خلق ابدان الحيوانات والنبات فاعل مختار حكيم وهو المطلوب قال
الطريق الرابع امكان الاعراض الخ اقول تقرير هذه الطريقة ان يقال الاجسام متساوية
في الجسمية لما مر والامور المتساوية في الحقيقة صح على كل واحد منها ما صح على الاخر لان
كل ما صح على الشيء صح على مثله فيصح كل ما صح على احد الاجسام صح على غيره من الاجسام
فاذن يصح على الفلك ما يصح على العنصر وبالعكس فاختصاص كل واحد من الفلكيات والعنصريات
بما له من الصفات من الجائزات فلا بد له من مرجح والمرجح فيه لا يكون نفس الجسمية ولوازمها
والا لحصل التساوي فيها ولا عارضا من عوارضها لان الكلام في اختصاصه به كالكلام في غيره
من الصفات فالمرجح فيه اذن هو امر مباين وهو المطلوب قال مدبر العالم ان كان
واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر اخر فاما ان يدور او
يتسلسل او ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب اقول لما فرغ من بيان افتقار العالم
الى فاعل شرع الان في بيان ان ذلك الفاعل واجب الوجود لذاته والطريق الذي سلكه
الامام في اثبات هذا المطلوب هو طريقة الحكماء وتقريره ان يقال مدبر العالم وفاعله
ان كان واجب الوجود لذاته فهو المطلوب وان كان ممكن الوجود لذاته افتقر الى
مؤثر اخر مغاير له وذلك المؤثر ان كان واجبا لذاته فقد حصل المطلوب ايضا

وان كان ممكنا لذاته افتقر ايضا الى مؤثر اخر وحينئذ يلزم احد الامور الثلاثة وهي اما
الدور او التسلسل او الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته والاولان باطلان فالثالث
هو المطلوب قال اما بطلان الدور فلان الشيء اذا احتاج الى غيره كان المحتاج
اليه متقدما في الوجود على المحتاج الخ اقول كل شيئين افتقر كل واحد منهما الى صاحبه
كان كل واحد منهما متقدما في الوجود على وجود صاحبه لان المحتاج اليه متقدم في الوجود على المحتاج
وقد تقرر في بداية العقول ان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم ان يكون
كل واحد منهما متقدما على نفسه بمرتبة واحدة وانه محال قال واما ابطال
التسلسل فلان مجموع تلك الامور التي لا نهاية لها مفتقر الى كل واحد منها الى اخره اقول التسلسل
عبارة عن امور يكون وجود جزء الاول منها مستفادا من الثاني ووجود الثاني من الثالث ووجود
الثالث من الرابع وهكذا الى غير النهاية وهو باطل لانه لو ثبت فالمجموع المركب من تلك الامور
التي لا نهاية لها من حيث هو مجموع ممكن لافتقاره الى كل واحد من تلك الاحاد التي هي باسرها ممكنة
والمفتقر الى الممكن ممكن فالمجموع من حيث هو مجموع ممكن وكل ممكن فهو مفتقر الى علة ومؤثر موجود
فالمجموع مفتقر الى علة ومؤثر موجود وذلك المؤثر اما ان يكون هو نفس ذلك المجموع او امرا داخلا
فيه او امرا خارجا عنه والاول محال لوجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء
على نفسه والثاني ايضا محال لان كل واحد من تلك الاحاد معلول لغيره من الاحاد
وحينئذ لا يكون هو علة لنفسه ولا لعلته لامتناع تقدم الشيء على نفسه وعلى ما تقدم عليه واذا
لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لا يكون علة للمجموع بل لبعضه فقط وقد فرضناه علة له وربما قيل
في ابطال هذا القسم لو كان علة ذلك المجموع امرا داخلا فيه لزم كونه علة لنفسه ولعلته لان
المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد منها ومن جملة تلك الاحاد هو وعلته فيكون الشيء علة لنفسه
ولعلته وانه محال والثالث باطل ايضا لاستحالة موجود خارج عن جميع الموجودات والا لما
كانت الجملة المفروضة جملة الموجودات بل بعضها ونحن فرضنا ما كذلك والامام لما ابطل
القسمين الاولين ثبت انه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة عنه وتقريره ان يقال
ذلك الموجود الخارجي ان كان ممكنا لذاته لم يكن الجملة مركبة من جميع الممكنات الموجودة وان
كان واجبا لذاته لزم وجود موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فيبطل به التسلسل
ايضا فثبت اذن وجوب انتهاء الممكنات باسرها الى موجود واجب الوجود لذاته ومتى

ابطال الدور

والتسلسل

ثبت انه واجب لذاته ثبت انه قديم ازلي باق ابدي **قال** فان قيل لم لا يجوز ان يقال مدبر العالم ممكن الوجود لكن الوجود به فلاجل هذه الاولوية يستغني عن المؤثر الى آخره

اقول انما توجه هذه الاسولة على الترتيب الذي ذكره الامام اما هذا السوال فنقول لا نسلم ان مدبر العالم لو كان ممكنا لذاته لافتقر الى مؤثر الى آخره وانما يلزم ان لو لم يكن الوجود به اولى وعندنا الوجود به اولى فلاجل هذه الاولوية لا حاجة له الى المؤثر ولئن سلمنا ان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية ولكن لم قلتم بانه يلزم من كونه ممكنا افتقاره الى المؤثر فان الحدوث عندنا علة الحاجة الى المؤثر لانه اما شطر العلة او جزء منها او شرط لها عند المتكلمين واذا كان كذلك لا يلزم من امكانه افتقاره الى المؤثر وهو بعينه المنع الاول لكن المستند مغاير لمستند الاول ولئن سلمنا انه اذا كان ممكنا لا بد له من سبب ومؤثر ولكن لم قلتم بان الدور باطل قوله لان العلة متقدمة على المعلول فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه قلنا اتعنون بهذا التقدم يعني به التقدم بالزمان او التقدم بالعلية او التقدم بمعنى ثالث ان عنيت به الاول فهو باطل لان كون الشيء مؤثرا في شيء آخر لا معنى له الا حدوث الشيء الذي هو الاثر عن الشيء الذي هو المؤثر فقبل صدور الاثر عنه استحال ان يكون له تأثير فيه واذا لم يكن له تأثير استحال ان يكون له تقدم عليه فاستحال ان يكون للعلة تقدم على معلولها بالزمان ولانا بينا ان العلة يجب مقارنتها للمعلول فاستحال تقدمها عليه بالزمان وان عنيت به الثاني فهو ايضا باطل لانه اما ان يعني بالتقدم بالعلية كونها علة او يعني به امرا آخر غيره فان عنيت به الاول كان معنى قولك لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر وانه لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر وهو الزام الشيء على نفسه وانه محال مقرر وان عنيت به امرا آخر مغايرا لكونها علة فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم ثم من بيان ان العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى ثم من بيان ان الشيء يستحيل ان يتقدم على نفسه بذلك المعنى فانا من وراء المنع في كل واحد من هذه المقامات وكذلك نقول ان عنيت به معنى ثالثا مغايرا للتقدم بالزمان وللتقدم بالعلية الذي هو القسم الثالث من اصل التقسيم ولئن سلمنا ابطال الدور ولكن لا نسلم ان التسلسل باطل قوله لو ثبت ذلك لكان المجموع المركب من تلك الآحاد الغير المتناهية ممكنا لافتقاره الى كل واحد من تلك الآحاد قلنا لا نسلم صدق هذه المقدمة

الشرطية وانما تصدق ان لو كان للقضية الموجبة التي هي تاليها موضوع وانما يكون لها موضوع ان لو امكن وصف تلك الاسباب والمسببات بانها مجموع وكل وهو عندنا باطل لان هذه الالفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها على الشيء الا بعد ثبوت كونه متناهيا وهو عين النزاع ولئن سلمنا انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بكونه مجموعا وكلا ولكن نقول ما ذكرتم من الدليل وان دل على فساد التسلسل فهنا ما يدل على صحته وبيانه ان نقول الحوادث المحسوسة لا شك انها ممكنة فلا تخلو اما ان يكون لها مؤثر او لا يكون والثاني باطل اذ لو جاز استغناء الممكن عن المؤثر لانسد علينا باب اثبات العلم بالصانع الحكيم فتعين الاول فذلك المؤثر اما ان يكون حادثا او قديما وايما كان يلزم التسلسل اما اذا كان حادثا فلان الكلام كالكلام في الحادث المحسوس وحينئذ يلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مؤثر قديم فان كان الاول فقد حصل غرضنا وان كان الثاني كان ذلك قولا بان المؤثر في هذه الحوادث المحسوسة هو امر قديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين وهو باطل ايضا لان تأثير ذلك القديم في تلك الحوادث اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف او توقف على شرط قديم لزم من قدمه قدم تلك الحوادث المحسوسة لان الاثر يجب ان يكون مقارنا للمؤثر التام لانه لو لم يكن مقارنا له كان نسبة صدوره عنه كنسبة لا صدوره عنه وحينئذ اما ان يفتقر صدوره عنه الى مرجح منفصل او لا يفتقر والثاني باطل والا لزم رجحان الممكن لا عن سبب مرجح وانه محال لما عرفت والاول ايضا محال لانه لو افتقر الى مرجح منفصل لم يكن المفروض اولا مؤثرا تاما بل بعضا من المؤثر وقد فرض كذلك هذا خلف ولما بطل هذان القسمان تعين ان يكون تأثيره فيها موقوفا على شرط حادث فنقول ذلك الشرط الحادث اما ان يكون مقارنا لتلك الحوادث او سابقا عليها فان كان مقارنا كان الكلام فيه كما في الاول فيفتقر ذلك الشرط الحادث في حدوثه الى شرط آخر حادث فان كان شرط حدوثه هذا الحادث لزم الدور وقد ابطلتموه وان كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل وهو المطلوب وان كان شرط حدوث تلك الحوادث حادثا سابقا عليها يلزم التسلسل وهو المطلوب ايضا لان حال حصول ذلك الشرط السابق لم يكن ذلك القديم مؤثرا بالفعل في تلك الحوادث اللاحقة وعند عدمه وفنائه صار مؤثرا بالفعل فيها فتلك المؤثرية امر حادث بعد ان لم يكن فلا بد له من مؤثر فهو اما الحادث السابق

او الحادث اللاحق او غيرهما والاول محال لان الحادث السابق قد انعدم فلو اثر فيه لزم تاثير
المعدوم في الموجود وانه محال بالضرورة والثاني ايضا محال لان المؤثر فيه لو كان هو الحادث اللاحق
لزم الدور لتوقف وجوده على توقف المحرية وانه محال عندكم ولما بطل هذان القسمان تعين ان
يكون المؤثر فيه حادثا اخر مغايرا لهما وحينئذ يكون حدوثه موقوفا على شرط حادث والكلام
فيه كما في الاول ويلزم اما الدور واما التسلسل والدور باطل فتعين التسلسل فظهر ان القول
بالتسلسل لازم على جميع التقادير ولئن سلمنا صحة دليلكم على اثبات واجب الوجود لكنه
معارض بوجهين احدهما انا لو فرضنا موجودا واجب الوجود لذاته فلا يخلو اما ان يكون وجوده
مساويا لوجود سائر الموجودات الممكنة في مسمى الوجود او لا يكون مساويا له والقسم الثاني باطل
لما بينا في مسألة ان الوجود مفهوم مشترك فيه بين جميع الموجودات والقسم الاول باطل ايضا لان ذلك
الوجود اما ان يكون عارضا لماهية ما او لا يكون فان كان عارضا لماهية ما كان ذلك الوجود ممكنا
لافتقاره الى معروضه وكل ممكن له علة فلذلك الوجود علة وعلته لا تخلو اما ان يكون تلك
الماهية المعروضة او غيرها فان كان الاول لزم كون المعدوم علة للموجود فانه محال ضرورة
ان الوجود موجود وتلك الماهية معدومة وان منع كون الماهية معدومة فنقول اقتضاؤها
لذلك الوجود ان كان مشروطا بكونها موجودة لزم كونها موجودة مرتين ان كان ذلك الوجود
غير هذا الوجود وكون الشيء شرطا لنفسه ان كان هو هذا الوجود وان لم يكن مشروطا بكونها
موجودة لزم كون المعدوم علة للموجود وكل ذلك خلف محال وان كان الثاني كان الواجب
لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل عنه وانه خلف محال ايضا وان لم يكن ذلك الوجود
عارضا لماهية ما فهو ايضا محال لان على هذا التقدير يكون تمام حقيقة واجب الوجود لذاته مساويا
للوجود الذي هو عارض لماهيات الممكنات فيصح عليه ما صح على وجود الممكنات وبالعكس
لان كل ما صح على احد المثلين صح على الاخر لكن صح على ماهيته انها واجبة لذاتها وعلى وجود
الممكنات انه ممكن لذاته فوجب ان يصح على وجود الممكنات انه واجب لذاته وعلى ماهيته انها
ممكنة لذاتها وكل ذلك محال لكونه قلبا للحقائق او نقول في ابطال هذا القسم اعني ان يكون
الوجود مفهوما مشتركا فيه بين جميع الموجودات انه لا يخلو اما ان كان واجبا لذاته حينئذ او
لا يكون فان كان واجبا لذاته فانما تحقق يكون واجبا لذاته فيكون وجود الممكنات واجبا لذاته
وانه محال وان كان ممكنا لذاته افتقر الى علة فانما حصول المفتقر الى علة فوجود الواجب لذاته

مفتقر الى علة فالواجب لذاته ليس واجبا لذاته هذا خلف الوجه الثاني انه لو كان في
الوجود موجود واجب لذاته لكان قديما والعلم به ضروري والتالي باطل لانه لو كان قديما
يلزم تقدم الزمان لان المعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجودا فيه الا وقد
كان موجودا قبل ذلك وتلك القبلية لا بد ان تكون زمانية لما بيناه في باب القديم والمحدث
ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة ومن قدمها قدم الجسم على ما مرت بيان هذه المقدمات
مرارا لكن قدم الجسم محال عند المتكلمين وان سلمنا بتقرير هذا الشك على معتقد الفلاسفة
قلنا لو كان الواجب لذاته موجودا لكان دائم الوجود حينها والمعقول من دائم الوجود هو
الذي يكون موجودا في الآن وفيما قبل وفيما بعد لكن الوجود في الحاضر وفي الماضي وفي المستقبل
يتوقف على حصول الحاضر والماضي والمستقبل لان حصول الشيء في الشيء نسبة بينهما والنسبة بين
الشيئين يتوقف على حصول كل واحد من المنتسبين فدوام وجود الواجب لذاته يفتقر الى تحقق
الزمان الذي هو ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال لا
يقال تقدم الباري تعالى على العالم بزمان مقدر لا بزمان محقق الى اخره اقول اعلم ان
المتكلمين اجابوا عن هذا الشك بان قالوا انما يتوجه ما ذكرتموه ان لو كان المعقول من القديم
هو الذي لا زمان نفرض هو موجودا فيه الا وقد كان موجودا قبل ذلك قبلية بزمان محقق وليس
كذلك لان الواجب لذاته عندنا قديم وتقدمه على العالم ليس بزمان محقق بل بزمان مقدر
فان معنى قولنا الله تعالى متقدم على وجود العالم هو انه لو قدرنا ازمنة هناك لما كان لها اول
البتة قال لانا نقول تقدم الباري تعالى اذا كان حاصلا في نفس الامر محققا الى
اخره اقول اجاب الامام عن هذا الجواب بان قال تقدم الله تعالى على العالم اما ان يكون حاصلا
في نفس الامر محققا او لا يكون فان كان الثاني لا يكون قديما واذا لم يكن قديما لا يكون واجبا
لذاته وهو المطلوب وان كان الاول وهو ان لا يتحقق الا بواسطة الزمان لزم ان يكون
الزمان ثابتا في نفس الامر محققا وحينئذ يلزم الالزام المذكور قال والجواب لم
لا يجوز ان يكون جانب الوجود لكونه الوجود اولى به قلنا قد سبق ابطاله اقول توجيه
هذا الجواب ان يقال الدليل على ان الممكن لا يجوز ان يكون احد طرفيه اولى به من الاخر
قد بيناه فيما قبل واذا كان كذلك سقط ما ذكرتم من المنع ونسبة الى ذلك الدليل
هنا فنقول الماهية مع جميع الامور التي تكون معها الوجود اولى بها من العدم اما ان يصح عليها

العدم اولا تصح فان لم تصح كانت واجبة لذاته وهو المطلوب وان صح العدم عليها فطريان
العدم لها اما ان يتوقف على سبب اولا يتوقف فان توقف لم يتحقق تلك الاولوية الا مع عدم ذلك
السبب فالحاصل اولا لا يكون كافيا في حصول الاولوية وان لم يتوقف فتحصل تلك الاولوية
تارة مع الوجود واخرى مع العدم ونسبة تلك الاولوية الى الوقتين على السوية فاختصاص احد
الوقتين بالوجود والآخر بالعدم يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي الطرفين على الآخر
من غير مرجح وهو محال هذا ما ذكره بعض الفضلاء وفيه نظر لانا لا نسلم انه طريان العدم لو توقف
على سبب لم يتحقق تلك الاولوية الا مع عدم ذلك السبب ولكن لم لا يلزم منه ان لا يكون الحاصل
اولا كافيا في حصول تلك الاولوية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عدم ذلك السبب من جملة الامور
التي الماهية معها تقتضي اولوية طرف الوجود وهو ممنوع اذا عرفت ذلك فنقول الصواب
ان يقال في تقرير اثبات هذا المطلوب هو ان ماهية الممكن من حيث هي هي استحال ان تقتضي اولوية
احد الطرفين على وجه لا ينتهي ذلك الطرف الى حد التعين وهو انها لو اقتضت اولوية احد
الطرفين على الوجه المذكور فاما ان يمكن طريان الطرف الآخر اولا يمكن والثاني محال والا
لانتهى ذلك الطرف الى حد التعين والمفروض خلافه والاول ايضا محال لان طريان الطرف
الآخر ان لم يتوقف على مرجح لزم وقوع الممكن لا عن سبب وهو محال وان توقف على مرجح لم يتحقق
اولوية ذلك الطرف الا عند عدم ذلك المرجح فلا يكون الماهية وحدها كافية في اقتضاء
تلك الاولوية وقد فرضناها كافية في ذلك هذا خلف وعلى هذا الوجه لا يرد عليه شيء البتة
قوله ولئن سلمنا كونه جائز الوجود والعدم على التساوي ولكن انما يحتاج الى المؤثر ان لو
كان محدثا قلنا علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان والحدوث لا يصلح ان يكون علة ولا جزء علة
ولا شرطا لها لما مر بيان ذلك واذا كان علة الحاجة هي الامكان فلو كان مثلا العالم
ممكنا كان محتاجا الى العلة ضرورة ولان الممكن لما كان مفسرا بالماهية التي نسبة الوجود
والعدم اليها على السوية قضى العقل بان احد طرفيها لا يحصل الا من سبب خارجي قوله ما الذي
يعني بتقدم العلة على المعلول قلنا من المعلوم بالضرورة ان العقل ما لم يفرض المؤثر موجودا
امتنع ان يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير مثلا ما لم يفرض وجود كاتب لا يحكم عليه بكونه
مؤثرا في الكتابة وكذلك ما لم يفرض وجود بناء لا يحكم عليه بكونه مؤثرا في البناء اذا عرفت
هذا فنقول المراد بالتقدم ها هنا المعنى الذي يتفرع هنا لا غير وقوله يعني بتقدم

العلة على المعلول المعنى الذي يصح معه حكم العقل بصدق قولنا تحركت اليد فتحرك الخاتم دون
قولنا تحرك الخاتم فتحركت اليد قوله لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا
قلنا احد الامرين لازم وهو اما صدق ما ذكرنا من الشرطية او كذب قولنا ان تلك الاسباب
والمسببات لا نهاية لها وايما كان يلزم ابطال القول بالتسلسل لان الامر الثاني ان كذب
فظاهر وان صدق صدق ما ذكرنا من الشرطية لان المراد بالكل والمجموع تلك الاسباب
والمسببات بحيث لا يخرج منها واحد قوله المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم
او المحدث قلنا هذا الجواب عن المعارضة التي ذكروها لحقية التسلسل وطريق دفعها ان
نختار القسم الاول منها وسواء يكون المؤثر في حدوثها هو الصانع القديم المختار وان
تاثيره فيه ليس موقوفا على شرط قوله فحينئذ يجب من قدمه قدمها قلنا لا نسلم قوله والا
لكان نسبة صدوره عنه كنسبة لا صدوره عنه فان لم يتوقف صدوره عنه الى مرجح منفصل لزم
رجحان الممكن المتساوي الطرفين على الآخر من غير مرجح قلنا نعم ولم قلتم بانه محال فان المختار
يصح منه ترجيح احد الجانبين على الآخر لا لمرجح قوله واجب الوجود اما ان يكون وجوده
عين ماهيته او غيرها اي الوجود اما ان يكون مفهوما مشتركا بين جميع الموجودات او لا يكون
بل يكون وجود كل شيء عين ماهيته قلنا هذا هو الجواب عن الشك الاول من الشكين
المذكورين وطريق دفعه ان نختار القسم الثاني منه قوله بينا ان الوجود مفهوم مشترك بين جميع
الموجودات قلنا مر الجواب عن تلك الادلة فلا نعيدها ههنا سلمنا ان الوجود مشترك لكن
لم لا يجوز ان يكون وجوده عارضا لماهيته ولا يكون اقتضاؤها اياه مشروطا بكونها موجودة
قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون المعدوم علة للموجود قلنا لا نسلم فانك قد عرفت انه
لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار ادخال العدم فيها لجواز ان يكون
المؤثر فيها هو الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون عارضا لماهيته قوله لانه على هذا التقدير يكون تمام حقيقة
واجب الوجود مساويا للوجود الذي هو عارض لماهية الممكنات قلنا لا نسلم فان
حقيقة واجب الوجود هي الوجود المقيد بقيد كونه غير عارض لشيء من الماهيات وذلك
الوجود غير حاصل لشيء من الممكنات فلا يلزم مساواة وجوده لوجودها واما
قوله ثانيا لو كان الوجود مشتركا فاما ان يكون واجبا او ممكنا قلنا لم لا يجوز ان

يكون واجبا قوله لو كان كذلك لكان وجود الممكنات واجبا لذاته قلنا لا نسلم فانه لا
يلزم من كون المشترك بين الموجود واجبا لذاته ان يكون كل واحد من تلك الموجود واجبا لذاته فان
قلت لو كان كذلك لاستحال تحقق ممكن موجود على حقيقته واجب الوجود وانه محال قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو لزم من كون المشترك واجبا لذاته ان يكون الحقيقة واجبة لذاتها
وهو ممنوع وفيه نظر سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون ممكنا قوله لو كان كذلك لافتقر وجود
الواجب لذاته الى علة قلنا نعم ولم قلتم بانه محال فان وجود الواجب لذاته عندنا عارض
لماهيته مفتقر اليها قوله يلزم من تقدم الله تعالى قدم الزمان قلنا هذا هو الجواب عن
الشك الثاني وتوجيهه ان نقول لم قلتم بان الله تعالى لو كان قديما ومتقدما على العالم لكان
تقدمه عليه بالزمان ولم لا يجوز ان يكون تقدم الله تعالى على العالم كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على البعض فان ذلك التقدم ليس بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر والكلام فيه كما في
الاول فيلزم التسلسل لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها واذا عقل ذلك هاهنا فلم لا يجوز
مثله في مسئلتنا وبالجملة فنحن في مقام المنع فعليكم البرهان على صدق ما ادعيتموه وتقرير
الشك على مذهب الفلاسفة ضعيف ايضا لان المعقول من دايم الوجود ليس ما ذكره
لامتناع ان يكون وجود الله تعالى زمانيا بل المعقول منه ما يصدق عليه انه موجود مع كل
زمان فرض فلا يلزمه من كونه دايم الوجود بهذا التفسير افتقاره الى الزمان فلا يلزم المحذور
المذكور واعلم ان الاشكال المتوجه على الدليل الذي ذكروه لابطال التسلسل ان يقال
لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع امرا داخلا فيه قوله لانه حينئذ لا يكون علة لنفسه
ولا لعلته قلنا نعم قوله واذا كان كذلك لا يكون علة للمجموع بل لبعضه فقط قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو وجب ان يكون علة المجموع من حيث هو مجموع علة لكل واحد من
اجزايه وهو ممنوع فان المجموع المركب من الواجب لذاته وجميع الموجود ممكن لافتقاره الممكنات
الى اجزائه التي هي غيره وكل ممكن له علة موجدة وعلته ليست نفسه لما بينتم ولا خارجا
عنه لاستحالة وجود موجود خارج عن هذا المجموع فعلته اذن امر داخل فيه وهو واجب
الوجود لذاته وليس علة لنفسه لاستغنائه عن العلة ولان المؤثر في المجموع لو وجب
ان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه لزم احد المحالين وهو اما تخلف المسبب عن السبب
التام او تقدم المسبب على السبب لان المعلول المركب الذي تقدم بعض اجزايه على البعض

بالزمان فعلته ان تحقق مع الجزء السابق لزم الامر الاول وان تحقق مع الجزء المتأخر
لزم الامر الثاني ولا يتوهم دفع هذا المنع بان يقال المدعى ان المؤثر في المجموع المركب
من احاد امكانية مؤثر في كل واحد من اجزايه وما ذكرتموه من المجموع ليس كذلك لانا
نقول ايرادنا لما ذكرناه من المجموع ليس على سبيل النقض بل هو على سبيل السند للمنع
المذكور ولانا نترك ذكر ذلك المجموع ونمنع المقدمة القايلة بان المؤثر في المجموع المركب
من احاد امكانية مؤثر في كل واحد من اجزايه الى ان يبرهن عليها ولان ما ذكرنا من الدليل
على ان المؤثر في المجموع المركب لا يجب ان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزايه شامل لهذا
المجموع ايضا كالسرير فان الجزء المادي منه وهو الخشب يتقدم على الجزء الصوري منه
زمانا وكل واحد منهما ممكن فعلة السرير لو وجب ان يكون علة لكل واحد من هذين الجزئين
فان تحققت مع الجزء المادي لزم تخلف المسبب عن السبب التام وان تحققت مع الجزء الصوري
لزم تقدم المسبب على السبب وكلاهما محال لانا وان فسرنا العلة بالعلة التامة وهي جملة
الامور التي تصدق على كل واحد منها ان المعلول مفتقر اليه منعنا استحالة كون الشيء علة
تامة لنفسه فان ما ذكرناه من المجموع علته التامة نفس ذلك المجموع فعلى طالب الحق ان
الصانع موجود
يتفكر في الجواب عن هذا المنع **قال** صانع العالم موجود خلافا للملاحدة الى اخره
اقول ان هذه المسئلة من المباحث تقريرا وسؤالا وجوابا قد مر مرارا الا قوله في السؤال
لو خالف واجب الوجود غيره في شيء كانت حقيقته مركبة فهو ممنوع وانما يلزم التركيب ان لو
كان ما به الامتياز امرا وجوديا وليس كذلك بل امتيازه عن سائر الموجودات بقيد عدمي
وهو كونه غير عارض لشيء من الماهيات وقوله في الجواب لو كفى ذلك في ان يكون خالقا
فليجز ان يكون الانسان المتحرك معدوما وتوجيهه ان يقال لو كان صانع العالم معدوما
فلا يخلو اما ان يكون متميزا عن غيره او لا يكون فان كان الاول استحال ان يكون الها لانه
ما لا امتياز فيه لا يصلح للالهية وان كان الثاني استحال ايضا ان يكون الها لان كون
المعدوم متميزا عن غيره لو كان كافيا في الالهية لجاز ان يكون الانسان المتحرك معدوما
وان كانت الصفات القايمة موجودة وذلك عين السفسطة وانت تعلم ان هذه الشرطية
في الصفات
مجرد دعوى من غير برهان **قال** القسم الثاني في الصفات وهي اما سلبية او
ثبوتية القول في السلوب مسئلة ماهية الله تعالى مخالفة لساير الماهيات لعينها

صفات الله تعالى

خلافا لابي هاشم الى آخره اقول صفات الله تعالى منها سلبية ومنها ثبوتية اما السلبية فلانها ثابتة
لها لان له بحسب كل موجود وكل حادث صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وليس ذلك
الحادث والامام ذكر منها جملة الاولى ان ماهية الله تعالى مخالفة لماهية مخلوقاته لذاته
المخصوصة لا لصفة زايدة وهو مذهب نفاة الاحوال وابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
فانهما زعما ان مخالفة كل موجود لغيره انما هو لذاته وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء
والاحكام وذهب قوم الى انه تعالى ساوى ساير الذوات في الذاتية لكنه خالف غيره
بصفة مخصوصة به وهو مذهب ابي علي وابي هاشم ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو علي
الى انه خالف مخلوقاته لوجوب وجوده وعالميته وقادريته وذهب ابو هاشم الى انه
خالفها بصفة توجب الاحوال الاربعة التي هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وذهب
الشيخ ابو علي بن سينا الى ان ماهية الله تعالى نفس الوجود والوجود مشترك بين كل الموجودات
ويمتاز عنها بقيد عدمي وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات ووجود ساير الماهيات
عارض لها لنا ان مخالفته لغيره من الماهيات لو كانت لا لذاته المخصوصة بل لصفة زائدة
اختصت بها لكانت ذاته مساوية لساير الذوات في الذاتية ولو كانت ذاته مساوية لساير
الذوات في الذاتية لكان اختصاصه بالصفة التي بها خالفت غيرها لا بد ان يكون
لامر لان الذوات لما كانت متساوية في الذاتية فما صح على احدها صح على الباقي لوجوب
تساوي المتساويات في تمام الحقيقة في جميع الاحكام اللازمة فتلك الصفة ممكنة الحصول
لساير الذوات والصفات التي بها خالفت ساير الذوات ذات الله تعالى ممكنة الحصول له
فاذن اختصاصه تعالى بتلك الصفة امر جائز وكل جائز لا بد له من سبب فذلك السبب ان
لم يكن واجب الحصول لم يكن اختصاصه بتلك الصفة واجبا لامكان زوال المعلول عند امكان
زوال العلة فيحتاج الى سبب آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم الدور او التسلسل
المحالان وان كان واجبا فذلك الوجوب ان كان لصفة اخرى لزم اما الدور او التسلسل
وكلاهما محالان وان كان لنفس تلك الذات كانت تلك الذات لنفسها مخالفة لساير
الذوات واذا كانت لنفسها مخالفة لغيرها لم يكن مخالفتها لغيرها لصفة وراء تلك الذات
والمقدر خلافه فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال فعلم ان مخالفة ذاته تعالى لساير
الذوات لا لذاته استلزمت احد هذه المحالات فيكون محالا احتج ابو علي وابو هاشم

ان جميع الذوات متساوية في كونها ذواتا بوجوه احدها انه يصح تقسيم الذات
الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين وثانيها انا اذا عقلنا ذاتا ثم عقلنا
انها قديمة او واجبة ثم اعتقدنا بعد ذلك انها حادثة او ممكنة فان اعتقاد قدمها
ووجوبها يزول باعتقاد حدوثها وامكانها واعتقاد كونها ذاتا باق في الاحوال كلها
وهذا يدل على ان المفهوم من الذات واحد في الكل وثالثها انا اذا قلنا المعلوم اما ذات
واما صفة شهد صريح العقل بصحة هذا التقسيم وانحصاره في الامرين المذكورين فلو لم
يكن المفهوم من الذات امرا واحدا مشتركا بين الذوات باسرها لما انحصر هذا التقسيم لانه
حينئذ يكون معناه ان المعلوم اما ذات معينة او صفة ومن البين عدم الانحصار والشيخ
انه
ابو علي بن سينا احتج بهذه الوجوه على ان الوجود مفهوم مشترك فيه جميع الموجودات باسرها
ثم قالوا اذا ثبت ذلك لزم ان يكون امتياز ذات الله تعالى عن ساير الذوات بصفة
اختصت بها ضرورة مغايرة ما به الامتياز لما به الاشتراك الجواب عن هذه الوجوه
قد مر في باب ان الوجود مشترك على انا نقول هذه الوجوه بعينها قائمة في الصفات فيلزم
ان يكون الصفات متساوية في كونها صفات فامتياز بعضها عن البعض يستدعي صفة اخرى
ويلزم التسلسل ولان المفهوم من كونها ذواتا كونها امورا قائمة بانفسها والقيام بالنفس
عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبي ولا نزاع في اشتراك الذوات في هذا
المفهوم انما النزاع في تلك الحقائق التي عرض لها هذا المفهوم في انها هل هي متساوية من
جميع الوجوه ام لا وما ذكرتموه من الوجوه لا يفيد ذلك اما الصفة الثانية من الصفات
الباري لا في جهة
السلبية وهي قوله ماهية الله تعالى غير مركبة فغنية عن الشرح قال انه تعالى
ليس بمتحيز خلافا للمجسمة الى آخره اقول انه سبحانه وتعالى ليس حاصلا في شيء من الاحياز وهو
عن ايمة
الصفة الثالثة من الصفات السلبية خلافا للمجسمة ونقل الامام في هذا الكتاب ان ادلة القوم
على هذا المطلوب ثلاثة اوجه الاول ان الباري تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لساير
الاجسام في الحقيقة والماهية لما بينا ان الاجسام باسرها متماثلة في الحقيقة ولو كان مساويا
لها في الحقيقة والماهية لصح عليه ما صح عليها وصح عليها ما صح عليه لوجوب اشتراك المتماثلات
في الاحكام والصفات لكن صح عليه انه قديم وعليها انها حادثة فيلزم كونه تعالى حادثا
وكونها قديمة وكل ذلك محال لما مر وهذا الوجه انما يتم ان لو ثبت ان الاجسام متماثلة

في الحقيقة والماهية وقد عرفت ما فيه فلا نطول باعادته **قال** وربما احتجوا من وجه
اخر الى اخره **اقول** هذا هو الاشارة الى الوجه الثاني وتقريره ان نقول لو كان الباري
تعالى متحيزا لكان مساويا بالسائر المتحيزات في كونه متحيزا وحينئذ لا يخلو اما ان تخالفها بشيء
من الامور او لا تخالفها بشيء من الامور فان كان الثاني كان مثلا لها مطلقا وحينئذ يلزم حدوثه
وقدمها لما مر في الوجه الاول وان كان الاول كان ما به المخالفة مغايرا لما به المشاركة
بالضرورة وحينئذ يلزم ان يكون حقيقته تعالى مركبة منهما وكل مركب ممكن فالواجب لذاته ممكن
لذاته هذا خلف **قال** ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون ماهيته مخالفة لماهية
سائر الاجسام وان كانت مساوية لها في الحصول في الحيز الى اخره **اقول** توجيه هذا السؤال ان
يقال لم لا يجوز بان الواقع لو كان هو القسم الاول لزم التركيب في ذاته تعالى وانما يلزم ذلك ان
لو لم يكن مخالفته اياها بنفس الماهية بل بامر داخل في حقيقته وليس كذلك بل هو مخالف لسائر
الاجسام في الماهية ومشارك لها في الحصول في الحيز ولا امتناع في ذلك لان الاشياء
المختلفة الحقائق يجوز اشتراكها في لازم واحد **قال** والاولى ان يقال لو كان متحيزا
كان اما ان يكون منقسما او غير منقسم الى اخره **اقول** لما ابطل الامام ابو الحسين الدليل الذي
استدل على المطلوب بطريق اخر واعتمد عليه وتقريره ان يقال لو كان الباري تعالى متحيزا
فلا يخلو اما ان يكون منقسما او غير منقسم وكل واحد منهما باطل اما الشرطية فبينة بذاتها
واما القسم الاول فلانه لو كان مركبا وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر
الى الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه محال واما انتفاء القسم الثاني فلانه لو
كان غير منقسم لزم القول بمتحيز غير منقسم وهو الجوهر الفرد وقد مر ابطاله وعلى تقدير صحة
القول به لزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى الله علوا كبيرا ولا يخفى عليك ما في هذا
الوجه ايضا **قال** وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة الى اخره **اقول** هذا هو الوجه
الثالث وتقريره ان يقال لو كان الباري تعالى جسما لكان مركبا لان كل جسم مركب ولو كان
مركبا فالعالمية الحاصلة لاحد الاجزاء وكذا القادرية والحيية وغير ذلك من صفات
الله اما ان يكون هو الحاصل بالجزء الاخر او غيرها فان كان الاول لزم ان يكون العرض الواحد
حالا في محلين وانه محال وان كان الثاني فكل واحد من تلك الاجزاء يكون عالما قادرا حيا
على الاستقلال وذلك يقتضي تكثر الالهة وانه محال وقوله وهذا المستدل يلزم ان

الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل احياء وعلماء وقادرين معناه انه لو قال
قائل الوجه ما ذكرتموه من الدليل لزم ان لا يكون الانسان الواحد حيا عالما قادرا بل احياء
وعلماء وقادرين لتمام ما ذكرتم في الانسان فنقول نحن نلتزم ذلك ولم يلتزم بانه ليس كذلك
ولقائل ان يقول على هذا الوجه ما ذكرتموه من الترديد انما يصح ان لو قامت العالمية والقادرية
والحيية بشيء من الاجزاء وهو ممنوع بل هي قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع وليس شيء من الاجزاء
عالما وقادرا لم يلتزم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل والاولى ان يقال في بيان هذا المطلوب
الباري تعالى ليس بحادث وكل جسم حادث ينتج ان الباري تعالى ليس بجسم وقد مر بيان كل واحدة
من مقدمتيه **قال** انه تعالى لا يتحد بغيره الى اخره **اقول** هذا هو الصفة (في الهامش: لا يتحد بغيره)
الرابعة من الصفات السلبية وما ذكره من الدليل ينفي الاتحاد مطلقا وتقريره ان يقال
لو اتحد شيئان فبعد الاتحاد اما ان يبقيا موجودين او صارا معدومين او عدم احدهما وبقي
الاخر موجودا والاقسام باسرها باطلة اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء القسم الاول
فلانهما لو بقيا موجودين فهناك شيئان لا شيء واحد وحينئذ لا اتحاد وقد فرض كذلك
هذا خلف واما انتفاء القسم الثاني فلانهما لو صارا معدومين فليس هناك ايضا اتحاد بل صار
الشيئان المفروضان معدومين وحدث ثالث مغاير لهما واما انتفاء القسم الثالث فلان
احدهما لو كان معدوما والاخر موجودا لم يكن هناك ايضا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود
قال انه تعالى لا يحل في شيء الى اخره **اقول** هذا هو الصفة الخامسة من الصفات (في الهامش: لا يحل في شي)
السلبية وهي انه سبحانه وتعالى يستحيل ان يحل ذاته في شيء ويستحيل ان يحل صفة من صفاته
في شيء خلافا للنصارى فانهم يذكرون الحلول تارة والاتحاد اخرى وكلامهم فيه مختبط ونحن
نذكر تقسيما له لينضبط قولهم فنقول انهم اما ان يقولوا بالحلول او بالاتحاد وعلى التقديرين
اما الذات الله تعالى او لصفة من صفاته وعلى التقادير الاربعة اما بالنسبة الى روح عيسى
عليه السلام او بالنسبة الى بدنه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك بل يقولون انه اعطاه
قدرة على خلق الاجسام وخلق الحيوة والعلم فيها واعطاه ايضا علما بالمغيبات واما
ان لا يقولوا ذلك ايضا بل قالوا انه تعالى سماه ابنا كما سمى ابراهيم خليلا على سبيل التشريف
فهذه هي الوجوه التي يحتملها كلامهم والاتحاد والحلول باطلان اما الاتحاد فلما مر
في المسئلة السابعة واما الحلول فاحتج اصحابنا على امتناعه بان قالوا لو حل ذاته تعالى

اوصفه من صفاته في شيء فلا يخلو اما ان يحل فيه مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والقسمان باطلان اما الاول فلوجهين احدهما انه لو وجب ان يحل فيه لزم احتياج ذاته تعالى الى ذلك الغير وكل محتاج الى الغير ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف وان كان الحال صفه من صفاته لزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في صفه من صفاته الى غيره فلا يكون الواجب لذاته واجبا من جميع جهاته وانه باطل الثاني ان غير الله تعالى اما الجسم او العرض لانحصار الموجود في الواجب والممكن والممكن في الجسم والعرض فلو وجب حلول ذاته اوصفه من صفاته في غيره لزم منه اما حدوث ذاته اوصفة من صفاته واما قدم الجسم والكل محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلامتناع كون ذاته تعالى محلا للحوادث واما الثالث فلما بينا من حدوث الاجسام واما الثاني وهو ان يحل فيه مع عدم وجوب ان يحل فهو ايضا باطل لانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل لذاته والغني عن الشيء لذاته استحال ان يحل فيه قال وهذا الدليل ضعيف الى اخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لم قلتم بان القسم الاول باطل قوله لو وجب حلول ذاته في ذلك الغير لكان مفتقرا الى ذلك المحل قلنا لا نسلم وانما يلزم افتقاره اليه ان لو لم يكن موجبا لحلوله في ذلك المحل وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال انه لذاته اوجب لنفسه صفه وهي الحالية في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه اليها كما في سائر صفاته فانه يجب اتصاف ذاته تعالى بكونها عالمة قادرة حية مع انه لم يلزم احتياجها الى شيء منها فكذلك هاهنا سلمناه قوله في الوجه الثاني ان غير الله تعالى اما الجسم او العرض قلنا لا نسلم انحصار الممكن في الجسم والعرض فانكم ما اقمتم على ذلك دلالة قاطعة واذا كان كذلك فيجوز ان يقال ان الله سبحانه وتعالى اوجب لذاته عقلا او نفسا ثم ان ذلك العقل او النفس اقتضى صيرورة ذاته حاله في ذلك المحل سلمنا انحصار الممكن في الجسم والعرض ولكن لم لا يجوز ان يقال انه تعالى حل في المحل مع وجوب ان يحل فيه لا مطلقا بل بشرط حدوث المحل وحينئذ يصير ذاته مقتضية للحلول في المحل عند حدوث المحل وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته تعالى ولا قدم المحل وهذا كما قال في علمه بوجود العالم فانه انما يصير عالما بوجود العالم بشرط وجود العالم فقبل وجود العالم لا يحصل له هذا العلم لانتفاء شرطه سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يحل في المحل مع جواز ان يحل فيه قوله لانه ذاته حينئذ يكون غنية عن المحل

والغني عن المحل لذاته استحال ان يحل فيه قلنا لا نسلم وما الدليل على هذه المقدمه ولكنها ظاهرة بطلانها من الاخير الحاد وقوله بعد ذلك والمعتمد في ابطال الحلول ان المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله الى اخره قال انه تعالى ليس في شيء من الجهات خلافا للكرامية اقول هذا هو الصفة السادسة من الصفة السلبية واعلم ان الكرامية يقولون انه تعالى مختص بجهة فوق وهذا القول بحسب القسمة العقلية يحتمل وجوها ثلاثة احدها ان يقال انه مماس للعرش وثانيها انه مباين للعرش ببعد متناه وثالثها انه مباين للعرش ببعد غير متناه واكثر طوائف الكرامية يقولون باحد القولين الاولين واما القول الثالث فهو قول الهيصمية وهو غير معقول لانه اذا كان العالم في احد الجانبين وذات الله تعالى في الجانب الاخر كان البعد بينهما محصورا وما لا نهاية له استحال ان يكون محصورا بين طرفين حاصرين والعلم به ضروري اذا عرفت هذا فنقول الدليل على انه سبحانه وتعالى يستحيل ان يكون في جهة من الجهات وجهان الاول انه تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وكل ما ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لا يكون في الجهة ينتج ان الباري تعالى ليس في الجهة اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل ما كان في الجهة كان متحيزا او حالا في المتحيز بالضرورة فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لا يكون في الجهة الثاني ان الباري تعالى لو كان في مكان فمكانه لا يخلو اما ان يكون مساويا لسائر الامكنة او مخالفا لها والقسمان باطلان فبطل القول بكونه في المكان اما القسم الاول فلان مكانه لو كان مساويا لسائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة من الجائزات فيستدعي مخصصا وذلك المخصص لا بد ان يكون فاعلا مختارا سواء كان بواسطة معنى او لا بواسطة معنى وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاختصاص الباري تعالى بالحيز محدث فهو اذن في الازل ما كان حاصلا في الحيز واذا كان كذلك استحال ان يصير حاصلا في الحيز لامتناع كونه محلا للحوادث وقد فرضنا حصوله في الحيز هذا خلف واما القسم الثاني فلان مكانه لو خالف سائر الامكنة لم يكن امرا عدميا لان النفي المحض والعدم الصرف لا يتصور فيه الاختلاف فهو اذن امر موجود وحينئذ لا يخلو اما ان لا يكون مشارا اليه او يكون مشارا اليه والاول باطل لان كل موجود مشارا اليه فما لا يكون مشارا اليه لا يكون موجودا بحكم عكس النقيض وقد فرضناه موجودا

لا في جهة العرش

هذا خلف ولانه اذا لم يكن مشارا اليه كان الحاصل فيه غير مشار اليه وكل ما لا يكون مشارا
اليه لا يكون في المكان لان كل ما كان في المكان فهو مشار اليه بالضرورة وحينئذ ينتظم
قياس هكذا الباري تعالى غير مشار اليه وكل ما لا يكون مشارا اليه لا يكون في المكان ينتج الباري
تعالى ليس في المكان وقد فرضناه كذلك هذا خلف والثاني ايضا باطل لانه لو كان مشارا
اليه فكونه كذلك اما بالذات او بالعرض فان كان بالذات كان جسما فلو كان الباري
تعالى موجودا فيه كان حالا في الجسم وهو مما قد فرغنا من ابطاله وان كان بالعرض كان ذلك
عرضا حالا في الجسم فلو كان الباري تعالى حالا فيه كان حالا في الجسم والحال في الحال في الشيء حال
في ذلك الشيء فكان الله تعالى حالا في الجسم وانه محال ولقائل ان يمنع وجوب كون المخصص
ما على اختيارا وامتناع الامتياز في العدميات وان كل موجود مشار اليه وان كل ما في المكان
فهو مشار اليه ودعوى الضرورة في صدق النكتة الاخيرة غير مسموع وان يمنع ايضا ان
المكان لو كان مشارا اليه بالذات او بالعرض لكان الموجود فيه حالا فيه وانما يلزم ذلك ان
لو كان المفهوم من كون الشيء في المكان عين المفهوم من كونه حالا فيه وهو ممنوع لصدق كل واحد
منهما عند كذب الآخر قال تمسك الخصم بالظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة
للادلة العقلية التي لا تقبل التاويل اقول الكرامية احتجوا على ما ذهبوا اليه بامور
الاول ان كل موجودين متباينان وان التباين بين الشيئين اما بالحقيقة او بالزمان او
بالمكان والعلم بهاتين المقدمتين ضروري والتباين بين الباري تعالى وبين العالم لا يجوز ان
يكون بالحقيقة فقط او بالزمان او بهما فقط لان الجوهر والعرض الحال فيه متباينان بالحقيقة
وبالزمان وكذلك العرضان الحالان فيه مع انا نعلم بالضرورة ان بين الباري وبين العالم
من التباين ما ليس بين الجواهر والاعراض الحالة فيها وبين العرضين الحالين في المحل الواحد
واذ لا بد من زيادة تباين على هذين القسمين ولا ثالث يعقل الا التباين بالمكان وذلك
يقتضي كون الباري تعالى في الجهة الثاني انا كما لا نعقل موجودا خاليا عن العدم والحدوث
فكذلك لا نعقل موجودا ليس في العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا اسفل ولا يمين ولا
يسار ولا قدام ولا خلف الثالث اتفاق الامم المختلفة الآراء على الاشارة الى
فوق عند الدعاء وطلب الحاجة من الله تعالى وذلك يدل على علمهم الضروري بان الذي
يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العقد في تلك الجهة الرابع التمسك بظواهر الآيات

كقوله الرحمن على العرش استوى وقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله اليه يصعد الكلم الطيب
وقوله تعرج الملائكة والروح اليه وقوله وهو القاهر فوق عباده واذا ثبت بهذه الوجوه كونه
في الجهة وجب اختصاصه بجهة فوق لكونه اشرف الجهات والجواب عن الاول انا لا نسلم
انه لا ثالث يعقل الا التباين بالمكان فان المحل وان باين الحال في الحقيقة والزمان لكن احدهما
حال في الآخر ومشتركان في الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر واما الباري تعالى
فانه خالف العالم في الحقيقة والزمان وليس هو حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما اشتراك في الحدوث
والامكان والحاجة ولما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري والعالم اتم من هذه الوجوه
وعن الثاني لا نسلم ان ذلك غير معقول فان صريح العقل لا يابى تقسيم الموجود الى الحاصل في
الحيز والى ما ليس حاصلا في الحيز وما يحلق الشيء عن الاولية واللاولية وعن الثالث ان
الاشارة الى فوق بسبب الالف والعادة وجريان الناس على ذلك وعن الرابع ان يعارض الآيات
المذكورة بآيات اخرى كقوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم وقوله ما يكون
من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما
كانوا وكقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله انني معكما اسمع وارى والامام
اجاب عن ظواهر الآيات بانها نقلية وما ذكرناه من الادلة عقلية والادلة النقلية لا تكون
معارضة للادلة العقلية لان القدح في العقل بالنقل يوجب القدح في النقل واذا كان
كذلك فنحن بين امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب
الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله لانه حسن لا يعلم تاويلها الا الله سبحانه وتعالى واما
ان نشتغل بتاويلها على التفصيل كما هو مذهب اكثر المتكلمين وقد صنف لذلك الناس مجلدات كتب
فمن اراد فليطالع منها قال لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية
اقول يمتنع ان تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وهو الصفة السابعة من الصفات السلبية
والمشهور ان الكرامية يجوزون ذلك وسائر الطوائف ينكرونه ومنهم من قال ان اكثر
الطوائف يقولون به في المعنى وان كانوا ينكرونه باللسان اما المعتزلة فلان ابا علي وابا هاشم
واتباعهما زعموا انه تعالى مريد وكاره بارادة وكراهة حادثة لا في محل فهما وان كانتا
لا في محل لكن صفة المريدية والكارهية حادثة في ذات الله تعالى وايضا عند حضور المرئي
والمسموع يحدث في ذات الله تعالى صفة السمعية والبصرية الا ان المعتزلة لا يطلقون لفظ

لا يقوم الحوادث
به تعالى

الحروف بل لفظه المخلد وهو نزاع في العبارة واما ابو الحسين البصري فانه يثبت علوما متجددة
في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ المفسر برفع الحكم
الثابت او انتهائه وهو اعتراف بوقوع التغير في صفات الله تعالى وايضا يقولون ان الله تعالى
عالم بعلم واحد وقبل وقوع المعلوم يكون متعلقا بانه سيقع وبعده يزول ذلك التعلق ويصير
متعلقا بانه وقع ويقولون ايضا بان قدرة الله تعالى كانت متعلقة بايجاد الموجود المعين من الازل
فاذا اوجده ذلك انقطع ذلك التعلق لان الموجود يستحيل ايجاده وكذا الارادة الازلية
كانت متعلقة بترجيح وجود الشيء على عدمه في الوقت المعين فاذا ترجح ذلك الشيء امتنع بقاء
التعلق لاستحالة ترجيح المرجح وايضا قالوا اتفاقا على ان المعدوم ليس بمرئي ولا مسموع فالعالم قبل
وجوده ما كان مرئيا ولا الاصوات مسموعة وعند خلقهما صارت مرئية ومسموعة وكل ذلك
اعتراف بحدوث هذه التعلقات في ذات الله تعالى واما الفلاسفة فان مذهبهم ان الاضافات تتجدد د
في الاعيان فعلى هذا كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا معه فكونه تعالى مع ذلك
الحادث وصف اضافي حدث في ذاته واما ابو البركات فانه صرح في المعتبر باثبات ارادة
حادثة وعلوم محدثة في ذات الله تعالى وزعم انه لا يتصور الاعتراف بكونه الها لهذا العالم
الا مع القول بذلك ثم قال الاجلال من هذا الاجلال واجب التبرئة من هذا التبرئة لازم وعند
ذلك ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر العقلاء في الحقيقة وان كانوا لا يقولون به في اللسان
واذا عرفت ذلك فاعلم ان الصفات اما حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض
واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة فانهما صفتان حقيقيتان الا ان العلم يلزمه
اضافة مخصوصة الى المعلوم والقدرة يلزمها تعلق بالمقدور واما اضافات محضة مثل كون
الشيء قبل غيره وبعده ومعه وكونه يمينا لغيره ويسارا له فانك اذا جلست على يمين انسان
ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الآخر فقد صرت يسارا له بعد ان كنت يمينا له فههنا
التغير انما وقع في الاضافة المحضة لا في الذات والصفة الحقيقية وعند ذلك نقول اما
وقوع التغير في الاضافات المحضة فلا خلاص عنه واما في الصفات الحقيقية فالكرامية يقولون
به وسائر العقلاء ينكرونه وحينئذ ظهر الفرق بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم من العقلاء
لنا انه لو كانت ذاته قابلة لصفة من الصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته
وماهيته ولو كانت تلك القابلية من لوازم ذاته وماهيته لزم ان يكون المقبول صحيح الوجود

في الازل ينتج لو كانت ذاته قابلة لصفة من الصفات المحدثة لزم ان يكون المقبول صحيح الوجود
في الازل ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة لقياس استثنائي ونستثني نقيض التالي ليلزم منه نقيض
المقدم الذي هو المطلوب اما بيان صغرى القياس الاول فلان تلك القابلية لو لم تكن من
اللوازم لكانت من العوارض فتكون الذات قابلة لتلك القابلية فتلك القابلية من اللوازم لزم
خلاف المقدر وان كانت من العوارض افتقرت الى قابلية اخرى ولزم اما التسلسل واما
الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات ولزم منه خلاف المقدر واما بيان الكبرى فلان
كون الشيء قابلا لغيره نسبة بين القابل والمقبول والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد
من المنتسبين فصحة وجود النسبة تستلزم صحة وجود المنتسبين ولما كانت صحة اتصاف الباري
تعالى بالحوادث حاصلة في الازل لزم ان يكون صحة وجود الحادث حاصلة في الازل واما
بيان استحالة التالي فلان الحوادث ماهيتها ما لها اول والازلي ما لا اول له والجمع بين الحدوثية والازلية
جمع بين النقيضين وانه محال **قال** فان قيل هذا مشكل بان العالم جائز الوجود لذاته ولم
يلزم جواز وجوده ازلا فلئن اسندتم الى تاخيره **اقول** سلمنا النقض على صغرى القياس
وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل على صحتها لزم جواز وجود العالم في الازل جائز خ
لانا نقول انه جائز الوجود لذاته فوجب ان يكون واجب الوجود ازلا والا لكان جواز وجوده
حادثا فتكون الذات قابلة مفتقرة الى قابلية اخرى والكلام فيها كما في الاول فيلزم اما
التسلسل او خلاف المقدر ضرورة اقتضاء ازلية القابلية ازلية المقبول ولما كان ذلك
باطلا فكذا ما ذكرتموه ولئن سلمنا صدق الصغرى لكن لا نسلم صدق الكبرى فان صحة اتصاف
الذات بالصفة الحادثة غير صحة وجود الصفة الحادثة في نفسها فلا يلزم من ثبوت الاولى
ثبوت الثانية واذا كان كذلك فلا نسلم انه يلزم من صدق قولنا ان ذات الباري يصح اتصافها
ازلا بالصفة الحادثة صحة وجود الصفة الحادثة ازلا لانا نعني بذلك هو ان تلك الصفة
لو كانت ممكنة الوجود في نفسها ازلا لصح اتصاف الذات بها ازلا وصدق هذه القضية لا يستدعي
كون تلك الصفة في نفسها صحيحة الوجود ازلا لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق المقدم
في نفسه ثم نقول ما ذكرتموه وان دل على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ولكن معنا ما
يدل على جواز قيامها به وبيانه من وجوه الاول ان العالم محدث لما بيناه واذا كان محدثا لم
يكن الله تعالى فاعلا له في الازل لان وجود الفاعل من حيث هو فاعل بدون الفعل محال

ثم صار فيما لا يزال فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللافاعلية الصادقة
على المعدوم والممتنع المستلزم لعدمها لامتناع قيام الموجود بالمعدوم واذا كانت الفاعلية صفة
وجودية وقد حدثت في ذات الله تعالى بعد ان لم تكن لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للصفة
الحادثة وهو المطلوب الثاني وهو ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما بوجود العالم لانه لو كان
عالما بوجود العالم في الازل لكان ذلك جهلا لان العلم بوجود الشيء حالة عدمه جهل والجهل
على الله محال ثم صار بعد وجوده عالما بوجوده والعالمية صفة وجودية لما مر في ان الفاعلية
كذلك وقد حدثت في ذات الله تعالى بعد ان لم تكن فصار انه محلا للصفة الحادثة الثالث وهو
انه تعالى لم يكن في الازل رائيا لوجود العالم ولا سامعا للاصوات لعدم العالم وعدم الاصوات في
الازل واستحالة رؤية المعدوم موجودا لكن ذلك خطأ والخطأ على الله محال ثم صار عند وجود
العالم والاصوات رائيا وسامعا والرائية والسامعية صفتان حقيقيتان لما مر فقد حدثت
في ذات الله صفة محدثة بعد ان لم تكن الرابع وهو ان الله تعالى اخبر عن ارسال نوح عليه السلام
بقوله انا ارسلنا نوحا الى قومه وهذا الاخبار لا يجوز ان يكون في الازل لانه اخبر عن امر
قد مضى والاخبار عن امر قد مضى في الازل كاذب والكذب على الله محال واذا لم يكن هذا الاخبار
ازليا كان حادثا فالباري تعالى صار بعد ارسال نوح عليه السلام مخبرا عن ارساله والمخبرية صفة
وجودية فقد حدثت في ذات الله تعالى صفة وجودية حادثة الخامس وهو ان الله تعالى الزم بقوله
بقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وهذا الالزام لا يجوز ان يكون ازليا لان خطاب المعدوم
على الالزام سفه وعبث وهو على الله تعالى محال واذا لم يكن هذا الالزام ازليا كان حادثا
صار الله تعالى ملزما للمكلفين بالتكاليف عند حدوثهم وحدوث الشرائط والملزمية صفة وجودية
قد حدثت في ذات الله تعالى صفة وجودية حادثة وهو المطلوب قال والجواب انا
صحة العالم غير واردة الى آخره اقول اما النقض المذكور فاجاب الامام عنه بان لا نسلم
صحة الحكم على العالم قبل وجوده فان قولنا العالم جائز الوجود لذاته قضية موجبة والقضية
الموجبة لا تصدق الا اذا كان موضوعها موجودا ووجود العالم قبل وجوده محال فيكون هذه
القضية كاذبة واذا كانت كاذبة اندفع ما ذكرتم من النقض وفيه نظر لانا لا نحكم على العالم
بهذا الحكم قبل وجوده وانما نحكم حال وجوده او نقول المحكوم عليه لا يجب ان يكون موجودا
في الخارج بل في الذهن والعالم قبل وجوده وان كان غير موجود لكنه معقول فامكن الحكم عليه

اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن النقض انا لا نسلم كون العالم جائز الوجود ازلا على تقدير
كونه جائز الوجود لذاته ان وجوده يكون جائزا في الازل فهو ممنوع وما ذكرتموه لبيانه لا يتم
لان وجوده اذا لم يكن جائزا في الازل كان ممتنعا فيه ولا يلزم من كون العالم ممتنع الوجود في
الازل التسلسل والاختلاف المقدر لان كون العالم كذلك امر حاصل ازلا وابدا وان عنيت
به جواز وجوده فيما لا يزال يكون ازليا فالشرطية مسلمة ولا نسلم انتفاء التالي فان امكان
وجود العالم فيما لا يزال عندنا حاصل في الازل لم يلزم بانه ليس كذلك وقد مر هذا الكلام
على الوجه الواضح فيما مر واما الجواب عما قاله على الكبرى فنقول لا شك ولا خفاء ان
صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها كما نقول صحة اتصاف الذات
بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة في نفسها لان صحة اتصاف الذات بها متوقف على تحققها
في نفسها لامتناع اتصاف الذات بالشيء دون تحقق ذلك الشيء وتحققها متوقف على صحة وجودها
في نفسها ويلزم منه ان يكون الصحة الاولى متوقفة على الصحة الثانية فلو تحققت صحة الاولى
لزم تحقق الصحة الثانية لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق ما يتوقف عليه لكن الصحة الثانية
محال لما بيناه فيكون الصحة الاولى ايضا محالا واما الجواب عن المعارضات باسرها
فمبني على حرف واحد وهو ان التغير في جميع ما ذكروه اضافة الصفات الى الاشياء لا نفس الصفات
لان كونه فاعلا للعالم اضافة عرضت لقدرته بعد ان لم تكن عارضة لها وكذلك كونه عالما
بوجود العالم بعد وجوده اضافة عرضت لعلمه بعد ان لم تكن عارضة له وكذلك كونه
رائيا وسامعا اضافتان عارضتان لصفة الرؤية ولصفة السمع بعد ان لم تكونا كذلك
وكذلك المخبرية والملزمية اضافتان عارضتان لصفة الكلام بعد ان لم تكونا كذلك والصفات
في جميع هذه الصور باقية غير متغيرة في الحالات كلها واذا كان التغير هو الاضافات لا نفس
الصفات ونحن قد دللنا فيما تقدم ان الاضافات لا وجود لها في الخارج لا يلزم حدوث
صفة وجودية في ذاته فبطل ما ذكروه بالكلية قال اتفق الكل على استحالة الالم
على الله تعالى واما اللذات العقلية فقد اثبتها الفلاسفة والنافون نكروها الى آخره
اقول احتج من قال بامتناع الالم واللذة على الله تعالى وهو الصفة الثامنة من الصفات
السلبية بان قال اللذة عبارة عن ادراك ما يلائم المزاج المعتدل والالم عن ادراك
ما ينافي المزاج المعتدل والمزاج كيفية تحدث عند اختلاط الاجسام الموصوفة بالكيفيات

لبيان استحالة اللذة والالم عليه تعالى

المتضادة والله تعالى ليس بجسم فيستحيل ان يكون له مزاج فيستحيل عليه اللذة والالم قال
وهو ضعيف الى اخره اقول الامام اعترض على هذه الدلالة بان قال لا نسلم ان اللذة
والالم عبارة عما ذكرتم فان كل واحد منا يجد من نفسه عند ابصار الصور المليحة وسماع
الاصوات المتناسبة وذوق الاطعمة الشهية حالة مخصوصة وجدانا ضروريا وعند
مقابلات هذه الامور حالة مقابلة للحالة الاولى ويميز بينهما وبين سائر الاحوال من
الكراهة والاعتقاد وغيرها وان كان لا يخطر بباله الملائم والمنافر وغاية ما في الباب
ان يقال لو كانت اللذة مغايرة للادراك المذكور لصح حصول احدهما دون الاخر
حتى يوجد الادراك عند عدم تلك الحالة فيرى الانسان المبصرات الحسنة ويسمع الالحان
المتناسبة ويذوق الاطعمة الشهية ولا يلتذ بها ويحصل تلك الحالة بدون ادراك
الملائم حتى يلتذ الانسان بما لا يلائم مزاجه والقسمان باطلان فيبطل كون اللذة مغايرة
لهذا الادراك وكذا القول في ابطال مغايرة الالم للادراك المذكور لكن هذه الدلالة
ضعيفة لانا نقول لا نسلم انهما لو كانا متغايرين لصح حصول احدهما بدون الاخر
فان المتضايفين والمتلازمين من الجانبين متغايران مع امتناع انفكاك احدهما عن الاخر
سلمنا لكن لم قلتم بانه لا يجوز حصول اللذة عند عدم ادراك الملائم للمزاج فان
تمسكتم بالاستقراء منعنا افادته لليقين سلمنا امتناع حصول ادراك الملائم الا مع
اللذة وادراك المنافي الا مع الالم وبالعكس في حقنا لكن ذلك لا يقتضي اتحادهما
لاحتمال ان يكون الادراك علة للذة وللالم او شرطا لعليتهما فلذلك لا ينفك احدهما
عن الاخر في حقنا ثم انه لا يلزم من كون اللذة والالم معلولين للادراكين او معلولين
لاعتدال المزاج وتنافره بشرط الادراك ان لا يوجد اللذة والالم عند عدم هذا
الادراك او عند عدم اعتدال المزاج اذ لا يلزم من انتفاء السبب المعين انتفاء المسبب
لاحتمال ان يحصل اللذة والالم للاجسام بهذا السبب ولغيرها بسبب اخر وهذا
السؤال هو الذي اشار اليه الامام بقوله هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا
يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب ولئن سلمنا ان اللذة نفس ادراك الملائم
والالم نفس ادراك المنافي ولكن لم قلتم ان كل ملائم ملائم للمزاج وكل مناف مناف
للمزاج فان الملائم اعم من الملائم للمزاج والمنافي اعم من المنافي للمزاج ولا يلزم

من نفي الخاص نفي العام فلا يلزم من صدق قولنا ليس لله ما يلائم المزاج وينافيه صدق
انه ليس لله تعالى ما يلائمه وينافيه فانه كما ان للجسم شيئا يلائمه وينافيه فكذلك يحتمل ان يكون
لغير الجسم شيء يلائمه وشيء ينافيه ولذلك فان الفلاسفة اتفقوا على ان الباري تعالى
يلتذ بما له من الكمال والجمال والنفوس البشرية بعد مفارقة الابدان يلتذ بما لها من الفضائل
والفضائل وتتالم بما لها من الجهل والرذائل قال والمعتمدان تلك اللذة وان كانت
قديمة وهي داعية الى فعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده الى اخره
اقول الامام لما ابطل ما تمسك به القوم في اثبات هذا المطلوب ذكر عليه برهانا اخر وهو
انه لو صح اللذة على الله تعالى فتلك اللذة اما ان يكون قديمة او حادثة والقسمان باطلان
فبطل القول بصحة اللذة عليه اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء القسم الاول فلان تلك اللذة
لو كانت قديمة وهي داعية الى فعل الملتذ به وجب ان يكون الله تعالى موجدا للملتذ به قبل
ان اوجده لان الداعي الى الايجاد لما كان موجودا والمانع مفقود اوجب الفعل ضرورة
لكن اللازم محال لان ايجاد الشيء قبل ايجاده محال واما انتفاء القسم الثاني فلان تلك اللذة
لو كانت حادثة كان الباري تعالى محلا للحوادث وقد بينا ابطاله قال قالت الفلاسفة
هذه الدلالة لا يبطل الالم الى اخره اقول قالت الفلاسفة ما ذكرتم من الدليل على ابطال
صحة اللذة عليه تعالى لا يوجب ابطال صحة الالم عليه اذ لا يتمشى في ذلك واما اللذة التي
ابطلها عليه نحن لا نقول بها في حقه تعالى لانا نقول انه يلتذ بتعلق شيء حتى يلزم ان
الداعي الى خلقه اذا كان موجودا والمانع مفقودا وجب ان يخلقه قبل ان خلقه بل نقول علمه
بكماله المطلق يوجب اللذة وتقريره ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي
بدليل ان من تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور نقصانا تالم قلبه ثم ان لكل قوة
من القوى شيئا يلائمه خاصة فالملائم للقوة الشهوانية المشتهيات وللقوة الغضبية الانتقام
وللقوة العقلية ادراك الاشياء والاحاطة بحقائقها واذا كان كذلك فكلما كان الادراك راك
اتم كانت اللذة اعظم واكمل ولا معنى للكمال الا ان يحصل للشيء ما كان ممكن الحصول له
ولما كان الباري تعالى اكمل الموجودات وكماله اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم
وادراكه اتم الادراكات جاز ان يستلزم الكمال والعلم والادراك اعظم اللذات ذلك
في حقه تعالى وما ذكرتم لا يبطل ذلك اجاب الامام عنه بقوله انه باطل باجماع الامة

وكذلك الالم اقول هذا اشعر بان الامام اعرض عما ذكره من الدليل وتمسك باجماع الامة
على امتناع صحة اللذة والالم على الله تعالى وانت تعلم ان التمسك باجماع الامة في امثال هذه
المسئلة لا تسند قال اتفق الكل على انه تعالى ليس موصوفا بالالوان والطعوم والروايح
الى اخره اقول اتفق العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير متصف بشيء من الكيفيات المخصوصة
كالالوان والطعوم والروايح ولا بالشهوة والنفرة وهو الصفة التاسعة من الصفات السلبية
والمعتمد في نفي هذه الكيفيات عنه اجماع الامة والاصحاب تمسكوا على نفيها عنه تعالى بان قالوا
ان كل جنس من الكيفيات تحته انواع ولا يمكن ان يقال ان تلك الانواع بعضها صفة كمال والبعض
الاخر صفة نقص حتى يقال ان اتصافه بصفة الكمال اولى من اتصافه بصفة النقصان واذا كان
كذلك لم يكن اتصافه ببعضها اولى من الباقي اذا الفاعلية لا يتوقف على حصول شيء منها وحينئذ
اما ان يتصف بكل واحد منها وهو محال او لا يتصف بشيء منها وهو المطلوب قال ولقائل ان
يقول الى اخره اقول هذا اشارة الى منع قوله ليس بعض تلك الانواع اولى من البعض وتوجيهه
ان يقال ندعي صدق هذه المقدمة في نفس الامر او بالنسبة الى عقولنا واذهاننا فان ادعيت
ذلك في نفس الامر فممنوع وما الدليل عليه ولم لا يجوز ان يقال ماهيته وذاته تستلزم نوعا
من تلك الانواع من غير ان نعرف علة ذلك الاستلزام وان عنيت ذلك بالنسبة الى عقولنا
واذهاننا فمسلم لكن لا يلزم من ذلك الاعدم علمنا بذلك المعنى لا عدمه في نفسه فتعين الجزم
منه والكلام في ذلك واما نفي الشهوة والنفرة فلان الشهوة انما تكون لشيء يلتذ به والنفرة عن
شيء يتالم به ولما استحال اللذة والالم على الله سبحانه وتعالى استحال عليه الشهوة والنفرة
واما ساير الامور المذكورة فلان المرجع بها اما الى الشهوة والنفرة على اعتبارات مختلفة
او اعتقادات عند العجز عن دفع المكروه او الى اعتقاد هذا العجز ولما استحال النفرة
والعجز والجهل على الله تعالى استحال في حقه هذه الصفات قال القول في الصفات
الثبوتية مسئلة اتفق الكل على انه تعالى قادر خلافا لجمهور الفلاسفة الى اخره اقول لما في قدرته
فرغ من ذكر الصفات السلبية شرع في ذكر الصفات الثبوتية وادعى اولا ان الباري
تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار خلافا للفلاسفة فانهم زعموا ان تاثيره في وجود
العالم بالايجاب كتاثير الشمس في الاضاءة وتاثير النار في التسخين والاحراق وقبل الخوض
في الدليل لا بد من تعريف حقيقة القادر فنقول القادر هو الذي يصح منه الفعل

والترك حسب الدواعي المختلفة مثاله ان الانسان ان شاء ان يمشي يقدر عليه وان شاء
ان لا يمشي يقدر عليه واما تاثير الشمس في الاضاءة وتاثير النار في التسخين فليس كذلك لان
ظهور الاضاءة من الشمس والتسخين من النار غير موقوفين على ارادتهما ودواعيهما بل هما
لازمان لذاتيهما اذا عرفت هذا فنقول الدليل على انه تعالى فاعل بالقدرة والاختيار
هو انا بينا افتقار العالم الى المؤثر وقدم ذلك المؤثر فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يصدر عنه العالم مع
امتناع ان لا يصدر عنه العالم او يصدر عنه العالم مع جواز ان لا يصدر عنه العالم فان
كان الاول كان المؤثر موجبا بالذات وان كان الثاني كان فاعلا بالاختيار والاول
باطل فتعين الثاني وانما قلنا ان الاول باطل لان تاثيره في وجود العالم لو كان على سبيل
الايجاب يلزم اما قدم العالم او التسلسل او مشروطية كل حادث بحادث اخر قبله لا الى
نهاية والكل باطل بيان الملازمة اما الشرطية فلان تاثيره فيه لو كان بالايجاب فلا يخلو اما
ان لا يتوقف على شرط او يتوقف فان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم والا لزم تخلف
الاثر عن المؤثر التام وانه محال وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم من
قدمه وقدم الشرط قدم العالم ايضا لما مر وان كان حادثا كان الكلام في حدوثه كالكلام
في صدور العالم عنه فيلزم ان يكون حدوثه بحدوث شرط اخر مقارن او لحدوث شرط
اخر سابق فان كان الاول يلزم التسلسل لانه حينئذ يلزم منه احتياج كل شرط الى شرط اخر
مقارن له الى غير النهاية وان كان الثاني يلزم ان يكون كل حادث مشروطا بحادث اخر قبله
ويلزم منه حدوث حوادث لا اول لها فظهر ان القول بكونه تعالى موجبا مفض الى هذه الاقسام
الباطلة فيكون باطلا قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا الى اخره
اقول تقرير هذا السؤال ان يقال لم قلتم بان المؤثر في وجود العالم لا يجوز ان يكون
موجبا قديما ولا يتوقف تاثيره فيه على شرط قوله لانه حينئذ يلزم من قدمه قدم العالم
وانه محال قلنا العالم اما ان يكون لصحة وجوده بذاته او يكون فان كان الاول كان
العالم صحيح الوجود في الازل واذا كان كذلك لا يمكن الحكم بحدوثه واذا تعذر الحكم
بالحدوث لا يمكنكم نفي كونه قديما ضرورة انتفاء تالي ما ذكرتم من الشرطية ممنوعا وان
كان الثاني وهو ان يكون لصحة وجود العالم بدايته فيمنع الشرطية القايلة بانه لو كان
موجبا قديما يلزم من قدمه قدم العالم ولم لا يجوز ان يقال المؤثر وان كان موجبا

فلما لكن لا يلزم من وجوده وجود العالم لاجل انه لم يحصل في ذلك الوقت صحة حدوثه
لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر ثم الذي
يؤيد منع هذه الشرطية هو ان القادر عندكم مفسر بالذي يصح منه الايجاد والله سبحانه
وتعالى كان قادرا في الازل ولم يلزم من كون قدرته ازلية صحة الايجاد منه ازلا واذا
جاز انفكاك صحة الايجاد عن القدرة الازلية فلم لا يجوز ان لا يلزم من وجود العلة القديمة
وجود العالم في الازل لاحتمال ان يقال حقيقتها تقتضي وجود العالم في وقت مخصوص دون
الوقت الذي قبله سلمنا فساد هذا القسم وهو انه لا يجوز ان يتوقف تأثيره في وجود
العالم على شرط لكن لم لا يجوز ان يقال تأثيره في وجود العالم كان موقوفا على شرط حادث
وذلك الشرط على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية حتى يكون قبل كل حادث حادث
لا اول لها وابطاله لا يمكن الا بابطال حوادث لا اول لها وقد نقلنا ما في تلك المسألة
سلمنا ان المؤثر في وجود العالم هو القادر لكن لا نسلم ان ذلك القادر هو الواجب لذاته
ولم لا يجوز ان يقال ان الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بجسم
ولا حال في الجسم قادرا على ما ذكرتم من التفسير وذلك الموجود هو الذي خلق العالم ولئن
سلمنا ان ما ذكرتموه من الدليل يدل على ان الواجب لذاته قادر ولكن معنا ما يدل
على امتناعه وبيانه بنوعين من الكلام النوع الاول ان يقال ان حقيقة القادر على التفسير
الذي نقلتموه وهو انه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك محال غير معقول وبيان ذلك من وجوه
الاول ان المؤثر في وجود الشيء لا يخلو اما ان يكون مستجمعا لجميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته
ايجابا كان او سلبا او لا يكون واياما كان امتنع وجود القادر على ما ذكرتم من التفسير لانه ان
كان الاول امتنع منه الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر المستجمع لجميع الشرائط المعتبرة
والعلم به ضروري وان كان الثاني كان قيد من القيود المعتبرة في مؤثريته مختلا وحينئذ
يمتنع لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام والعلم به ضروري ايضا فعلم ان التمكن
من الفعل والترك غير متحقق على كل واحد من التقديرين وقوله لا اذا قيل الشيء الواحد يكون
مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى من غير تغيره محال البتة في الحالين اشارة منه الى منع
ذلك المستند وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان الواقع لو كان هو القسم الاول امتنع منه الترك
وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه مصدرا للفعل تارة وللترك

اخرى وهو ممنوع واذا كان كذلك فيجوز ان يكون المؤثر المستجمع لجميع الشرائط المعتبرة
وان كان مصدرا للفعل لكن يصدر منه الترك ايضا لم قلتم بانه ليس كذلك ولا بد له من
دليل وقوله لكنه يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال
اشارة الى الجواب عن هذا المنع وهو في الظاهر كابطال المستند لكنا نوجهه فنقول المؤثر
الذي يستجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته اما ان يجب وجوده الفعل او لا يجب
فان كان الاول سقط ما ذكرتم من المنع وان كان الثاني جاز منه الترك عند حصول تلك
الشرائط ولا شك انه يجوز منه الفعل عندها ايضا فيكون الشيء الواحد بعينه مصدرا
للفعل تارة وللترك اخرى وانه محال لوجهين الاول لو كان كذلك لزم ترجيح احد
طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح والعقل الصريح يشهد بامتناعه والثاني وهو انه
لو كان كذلك لزم ان يكون تأثير المؤثر في اثره اتفاقيا والثاني محال فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان صدور الاثر عن المؤثر حينئذ اما ان يتوقف على انضمام قيد اخر
اليه على ما كان قبل انه او لا يتوقف والاول محال لانه حينئذ لا يكون الحاصل اولا
مؤثرا تاما وقد فرض كذلك هذا خلف واذا بطل الاول تعين الثاني وحينئذ يكون
صدور الاثر عنه في زمان معين دون زمان اخر بمجرد الاتفاق واما بيان الثاني
فلانه لو جاز ذلك لجاز انقلاب الممكن لذاته واجبا لذاته في وقت اخر ولو جاز ذلك
لانسد علينا باب اثبات الصانع بالكلية وعند هذا ظهر ان التمكن من الفعل والترك استحال
ان يكون معتبرا في حقيقة القادر وقوله ومما يؤكد ذلك ان مذهب المعتزلة ان الاخلال
بالثواب والعوض يقتضي الجهل او الحاجة المحالين على القديم الى اخره اشارة الى ان تفسير
القادر بما ذكروه باطل بالاتفاق وتقريره ان يقال ان مذهب المعتزلة ان العوض
والثواب على فعل الواجب والذم والعقاب على فعل القبيح واجب لان الله تعالى لو اخل بهما
يلزم احد الامرين وهو اما الجهل في حقه او الحاجة الى ترك العوض والثواب والذم
والعقاب وكل واحد منهما محال في حق الله تعالى اما الملازمة فلانه سبحانه وتعالى اما ان
يكون عالما بان فعل الواجب سبب لاستحقاق العوض والثواب وفعل القبيح سبب لاستحقاق
الذم والعقاب او لا يكون عالما به فان كان الثاني يلزم الجهل في حقه وان كان الاول كان
تركه لاحتياجه اليه لان ترك ذلك مع العلم يكون الصادر من العبد موجبا له مع

تقدرته على ايصال ذلك الثواب والعقاب اليه لا يكون الا لحاجة اليه اما ان كل واحد منهما
محال في حقه تعالى فظاهر واذا كان الاخلال بهما ممتنعا كان صدورهما عنه واجبا وايضا فان
من مذهب اهل السنة ان ارادته تعالى وقدرته متعلقان بايجاد اشياء معينة واتفقوا على
ان التغير في صفاته ممتنع ويلزم منهما ان يكون مؤثرية قدرته وارادته في تلك الاشيا واجبة
واذا كانت المؤثرية واجبة كان نقيضها ممتنعا واذا كان كذلك كان القول بانه ان شاء فعل
وان شاء ترك مردودا وايضا فان من مذهب اهل السنة والمعتزلة جميعا ان الله تعالى عالم في
الازل بان اى الحركات توجد واى الحركات لا توجد ولو جاز تغير معلوم الله تعالى لجاز تغير
العلم المتعلق به لان جواز تغير المعلوم موجب لجواز تغير العلم ونعكس هذا بعكس النقيض لو امتنع
تغير علم الله تعالى لامتنع تغير معلومه لكن تغير علم الله تعالى ممتنع فيلزم ان يكون تغير معلومه ممتنعا
والقدرة على الممتنع ممتنعة فالمكنة من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات والمذاهب الثالث
ان المؤثر في الشيء لو كان قادرا على ما ذكرتم من التفسير فمكنته من الطرفين اما ان يكون بالنسبة
حال الحصول لاحد الطرفين او قبل حصول شيء منهما والاول محال لان حال الحصول ذلك الطرف
يكون ذلك الطرف واجب الحصول واذا كان هو واجب الحصول كان نقيضه ممتنعا واذا كان كذلك
استحال ان يكون متمكنا من الطرفين لاستحالة التردد بين الواجب والمحال والثاني ايضا
محال لانه حينئذ يكون متمكنا من الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن شرط الحصول في الاستقبال
حصول الاستقبال وحصول الاستقبال في الحال محال فشرط الحصول في الاستقبال في الحال محال والموقوف
على المحال محال فالحصول المقيد بكونه في الاستقبال محال في الحال والمحال لا يكون مقدورا الثالث
لو كان القادر يجب ان يكون مفسرا بما يكون مترددا بين الفعل والترك لزم ان يكون الفعل
والترك مقدورين لكن الثاني محال لان الترك غير مقدور لان الترك عدم والعدم نفي محض والنفي
المحض لا يكون مقدورا اذ لا فرق بين قولنا لم يؤثر وبين قولنا اثر اثرا عدميا ولان
الترك عبارة عن عدم الايجاد وقولنا ما اوجد معناه انه بقي على العدم الاصلي واذا كان
كذلك كان العدم الحالي عين ما كان قبل ذلك وحينئذ يستحيل اسناده الى القادر لان
تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان يقال ان القادر
هو الذي يكون مترددا بين الفعل والترك فان قلت لا نسلم ان الترك غير مقدور وانما لا يكون
مقدورا ان لو كان عبارة عما ذكرتم وليس كذلك بل هو عبارة عن فعل الضد وجاز

ان يكون القادر مترددا بين فعل الشيء وفعل ضده قلت الترك اما ان يكون عبارة عما ذكرنا او عما
ذكرتم وايما كان استحال ان يكون القادر مفسرا بما ذكرتم اما اذا كان عبارة عما ذكرنا فلما مر
واما اذا كان عبارة عما ذكرتم فلانه حينئذ يلزم ان لا يخلو القادر عن فعل احد الضدين
فيلزم اما قدم العالم او قدم ضده وانتم لا تقولون به النوع الثاني سلمنا ان القادر على ما ذكرتم
من التفسير في الجملة معقول لكن يمتنع ان يكون الاله تعالى قادرا وبيانه من وجوه الاول
هو انه تعالى لو كان قادرا على ما ذكرتم من التفسير فقدرته لا تخلو اما ان يكون ازلية او لا يكون
والقسمان باطلان فبطل القول بكونه قادرا اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء القسم الاول
فلان قدرته لو كانت ازلية لزم صحة وجود مقدوره في الازل لان القدرة على الشيء تستدعي صحة
ذلك الشيء لكن ذلك محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية وفعل القادر يكون حادثا لاستحالة لان ثم
القصد الى ايجاد الموجود والحادث مسبوق بالاولية فلو كان الحادث ازليا لزم كونه مسبوقا
بالغير وغير مسبوق به واجتمع بين النقيضين وهو محال واما انتفاء القسم الثاني فلان قدرته لو كانت
حادثة لافتقرت في الحدوث الى مؤثر اخر فذلك المؤثر ان كان قادرا مختارا عاد البحث فيه كما كان وان
كان واجبا لذاته كان المبدأ الاول موجبا وقد فرضناه قادرا هذا خلف قوله فان قلت
انه في الازل يمكنه الايجاد فيما لا يزال الى هنا اشارة الى منع الشرطية القائلة بان قدرته
لو كانت ازلية لزم صحة وجود مقدوره في الازل مع ذكر السند وتوجيهه ان يقال لا نسلم
صدق ما ذكرتم من الشرطية وانما تصدق ان لو كان الباري عز اسمه قادرا في الازل على
الايجاد فيه وليس كذلك بل هو عندنا قادر في الازل على الايجاد فيما لا يزال فان حصول الاثر
كما يعتبر فيه حصول المقتضي يعتبر فيه ايضا انتفاء المانع وعندنا الازلية مانعة من حصول الفعل
عن القادر فلذلك امتنع الفعل منه في الازل قوله قلت المانع ان كان ممكن الزوال لذاته
فلنفرض ارتفاعه وحينئذ يصح الفعل الازلي هذا خلف الى هنا اشارة الجواب هذا المنع
وتوجيهه ان يقال القدرة الازلية اما ان يكون كافية في حصول عن القادر في الازل او لم بفعله
يكن كافية فان كانت كافية لزم صحة وجود مقدوره في الازل فيصدق الشرطية حينئذ وان لم
يكن كافية يتوقف حصول الفعل الازلي عنه على حصول شرط او انتفاء مانع وحينئذ نقول ان
كان الشرط جايز الحصول والمانع جائز الزوال لذاته فلنفرض حصول الشرط وارتفاع المانع
لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو فرضنا ذلك لصح منه الفعل الازلي

نقيض الشرطية ايضا وان كان حصول الشرط اوزوال المانع ممتنعا لذاته وجب ان يكون
كذلك دايما اذ لو جاز ان ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي لجاز
ان ينقلب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وحينئذ يجوز ان يقال العالم كان ممتنعا
لذاته ثم انقلب واجبا لذاته ولو جاز ذلك لانسد علينا باب اثبات الصانع وذلك محال
الثاني ان البارى تعالى لو كان قادرا على ما ذكرتم من القضية لزم الدور واثبات الثابت
وانه محال بيان الشرطية ان مقدور القادر لابد ان يتميز عن غيره وكل متميز ثابت ينتج ان
مقدور القادر ثابت اما الصغرى فقد احتج عليها بامور ثلاثة الاول ان كون القادر قادرا
على المقدور نسبة بينه وبين مقدوره والنسبة بين الشيئين تستدعي امتياز كل واحد من
المنتسبين عن غيره والا استحال اختصاصهما بتلك النسبة دون غيرهما فاذن كل واحد من
القادر والمقدور متميز عن غيره فالمقدور متميز وهو المطلوب الثاني انه تعالى لو كان قادرا
لكان قادرا على الممكن دون المحال والواجب وذلك يستدعي قدرته على الجمع بين الحركة والسواد
دون قدرته على الجمع بين السواد والبياض وتعلق قدرته بالاول دون الثاني يستدعي امتياز
كل واحد منهما عن صاحبه فالمقدور متميز وهو المطلوب الثالث انه تعالى لو كان قادرا
لكان قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وقادرا على ايجاد السكون بدلا عن الحركة
وقدرته على كل منهما بدلا عن الاخر يستدعي امتياز كل واحد منهما عن الاخر اذ التردد
بين الامرين يتوقف على تغايرهما ويستدعي على امتيازهما فثبت ان المقدور متميز واما الكبرى
فظاهر واذا كان المقدور ثابتا كان تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته
في نفسه لاجل تعلق القدرة به لزم الدور واثبات الثابت واما انتفاء التالي فظاهر قوله
فان قلت شرط التعلق تحقق الماهية والحاصل من التعلق هو الوجود اشارة الى منع لزوم الدور
وتوجيهه ان يقال لا نسلم لزوم الدور وانما يلزم ان لو توقف تعلق القدرة بالمقدور
على كون المقدور موجودا في نفسه وليس كذلك بل التعلق يتوقف على ان ماهية المقدور
متحققة والحاصل من تعلق القدرة به وجود المقدور فما يتوقف عليه التعلق غير ما حصل به
فلا يلزم الدور قوله قلت فالذات لما كانت متحققة قبل التعلق لم تكن مقدورة الى آخره
اشارة الى جواب هذا المنع وتوجيهه ان يقال تعلق القدرة بالمقدور يتوقف اما على
تحقق الماهية او على كونها موجودة لما سلمتم فان كان الثاني كان لزوم الدور ظاهرا

وان كان الاول لم تكن الماهية مقدورة لاستحالة اثبات الثابت فالذي تعلقت به القدرة
لا يكون ثابتا وهو اما الوجود او موصوفية الماهية بالوجود ولو كان المتعلق ليس بثابت لزم ثبوت
ما ليس بثابت لان كل متعلق متميز لما مر وكل متميز ثابت فاذن ما ليس بثابت ثابت وانه خلف محال
الثالث انه تعالى لو كان قادرا لكان قادرا من الازل الى الابد بالاجماع لكن ذلك
محال لانه لو كان كذلك فعند ان وجب المقدور اما ان يبقى تعلق قدرته به او لا يبقى والاول
محال لان الموجود لا يكون مقدورا لاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني ايضا محال
لانه حينئذ يلزم عدم تعلق القديم وعدم القديم محال الرابع لو كان القادر هو الذي يمكنه
ان يوجد وان لا يوجد فالموجدية لا تخلو اما ان تكون عين الاثر او امرا زايدا عليه والاول
محال لان الموجدية يجب ان تكون صفة للموجد والاثر لا يجب ان يكون صفة له فان الله اثر الله
وليس صفة له ولان الموجدية لو كانت نفس الاثر لكان قولنا انما وجد الاثر لان القادر اوجده
جاريا مجرى قولنا انما وجد الاثر لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه
وانه محال والثاني ايضا محال لانها لو كانت مغايرة للاثر وهي صفة للموجد فهي ان كانت ممكنة
الوجود وكان وقوعها بالقادر المختار عاد التقسيم في ايجاد القادر اياها وان كانت واجبة
الوجود وجب وجود الاثر لان الموجدية بدون وجود الاثر البتة محال عقلا فثبت ان الحق
لا يفعل على سبيل الايجاب قال والجواب قوله انما لم يوجد العالم في الازل لاستحالة
وجوده ازلا قلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل محال اقول توجيه هذا الجواب
ان يقال لو كان المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات ولا يتوقف تاثيره على شرط لزم من قدمه
قدم العالم بالضرورة لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وما ذكرتموه لا يصلح ان يكون
مانعا من ذلك لان الازلية لا تمنع العلة الموجبة القديمة عن الفعل بل هي مانعة من وقوع
العالم عن القادر المختار لان ما صدر عنه يكون حادثا بالضرورة والازلية تنافيه وهذا
الجواب فيه نظر لان السايل انما منع هذه الشرطية على تقدير ان يكون لصحة وجود العالم بداية
وعلى هذا التقدير صدوره عن العلة الموجبة القديمة في الازل غير واجب فلا يلزم ما ذكره
من الشرطية قوله سلمنا كونه محالا في الازل لكن لو وجد قبل ان اوجد بمقدار يوم لم يصر
بسبب ذلك ازليا الى آخره توجيهه ان يقال وان سلمنا ان الازلية مانعة من صدور
العالم عن العلة الموجبة القديمة في الازل لكن لو كان المؤثر موجبا لكان ينبغي اذا زال

هذا المانع يوجد العالم منه لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا المانع معدوم قبل ان
اوجده بيوم فكان يجب ان يوجده قبل ان اوجده لتحقق العلة التامة وعدم المانع المذكور
والتالي ظاهر الفساد قوله واما حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطالها اشارة الى الجواب
عن قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود العالم موجبا ويتوقف تاثيره على شرط حادث وذلك
الشرط على شرط حادث ويكون قبل كل حادث حادث لا الى اول وتوجيهه ان يقال لو كان كذلك
لزم حصول حوادث لا اول لها وقد بينا فيما قبل ابطال ذلك قوله واما الواسطة
فقد اجمع المسلمون على ابطالها اشارة الى الجواب عن قوله سلمنا انه لا بد من القادر لكن لم قلت
انه واجب الوجود ولم لا يجوز ان يقال واجب الوجود اعني الذي انه موجود اقدم ليس بجسم
ولا جسماني وذلك المعلول كان قادرا وهو الذي خلق العالم وتوجيهه ان يقال لما ثبت انه لا بد
من القادر فذلك القادر اما ان يكون هو الواجب لذاته او ما ذكرتم من المعلول القديم الذي
ليس بجسم ولا جسماني والثاني محال باجماع جميع المسلمين فتعين الاول وهو المطلوب ولا يخفى عليك
ما في هذا الجواب قوله واما المعارضة الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع
لجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون الى اخره اشارة الى الجواب عن
الوجه الاول من الوجوه المذكورة في النوع الاول وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان المؤثر المستجمع
لجميع الشرائط وارتفاع الموانع امتنع ان يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله اولا
لو كان كذلك لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال قلنا لا نسلم استحالة
ذلك فانا بينا فيما قبل ان القادر المختار هو الذي يمكنه ترجيح احد الطرفين المتساويين على
الاخر من غير مرجح قوله ثانيا ولان المصدرية على هذا التقدير تصير اضافية قلنا لا نسلم
ولم لا يجوز ان لا يتوقف صدور الاثر عنه على شرط زائد ويكون صدوره عنه لا بطريق الاتفاق
وما الدليل على ان الصدور عنه حينئذ يكون بالاتفاق فان مجرد الدعوى غير مقبول واما ما
ذكره عن المعتزلة من الوجوب على الله تعالى فنحن لا نقول به فلا يتوجه علينا واما تعلق ارادته وقدرته
بايجاد اشياء معينة ووجوب تلك الاشياء بذلك التعلق فلا يقتضي عدم كونه قادرا لان وقوع
الفعل بعد تعلق الارادة والقدرة به واجبة عندنا وانما الكلام في انه هل يجب صدور الفعل عنه
مطلقا او هو بحاله ان شاء فعل وان شاء ترك فان احدهما عن الاخر واما علمه في الازل بان
اي الحوادث يوجد وايها لا توجد فلا ينافي القدرة ايضا وانما يكون منافيا لها ان لو لم يتعلق علمه

بان ارادته وقدرته متعلقان بايجاد ذلك الجزء ولا متعلقان بايجاد الجزء الاخر وهو
ممنوع فان عندنا كما نعلم ان انها يوجد وانها لا يوجد فنعلم ايضا ان ارادته وقدرته بايجادها
متعلقان وبايجاد انها لا متعلقان لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قوله واما الثانية
فجوابها ان التمكن ثابت بالنسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود اشارة الى الجواب
عن الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في النوع الاول وتوجيهه ان يقال لم قلتم بان القسم الثاني
وهو ان يكون التمكن ثابتة بالنسبة الى المقدور قبل دخوله في الوجود محال قوله لانه تمكنه في الحال
على الشيء الذي يوجد في الاستقبال قلنا لا نسلم قوله لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
الممتنع الحصول في الحال قلنا هذا لغو لغة وانما يلزم ذلك ان لو قلنا انه في الحال متمكن
من الايجاد في الاستقبال في الحال وليس كذلك بل نقول انه متمكن في الحال من الايجاد في الزمان
المستقبل على ان يكون الحال ظرفا للتمكن والزمان المستقبل ظرفا للايجاد ولم قلتم بان ذلك محال
لا بد له من دليل قوله واما الثالثة فجوابها ان القادر هو الذي يصح عنه ما يكون في نفسه
ممكنا الى اخره اشارة الى الجواب عن الوجه الاول من الوجوه المذكورة في النوع الثاني وترك
الجواب عن الوجه الثالث المذكور في النوع الاول ونحن نجيب عنه ثم نوجه هذا الجواب فنقول لا نسلم
ان الترك غير مقدور فان المراد من كونه متمكنا من الترك انه يمكنه ان لا يفعل الفعل بل يمسك عنه
والامساك عن الفعل امر وجودي فيجوز تعلق القدرة به ولئن سلمنا ان الترك امر عدمي لكن لم قلتم
بان العدم غير مقدور قوله لانه لا فرق بين ان يقال لم يكن مؤثرا وبين ان يقال اثر تاثيرا عدميا قلنا
لا نسلم وما الدليل عليه فان الفرق بينهما واضح عند العقل قوله الترك عبارة عن عدم الايجاد قلنا
لا نسلم بل هو عبارة عن الامساك عن الايجاد وهو امر وجودي واما توجيه هذا الجواب ان نقول
لم قلتم بان القسم الاول وهو ان يكون قدرته ازلية محال قوله لانه حينئذ يلزم صحة وجود
مقدوره في الازل قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كان القادر متمكنا من فعل الممتنع وليس كذلك
بل القادر هو الذي يصح ان يصدر منه ما يكون ممكنا في نفسه والفعل انما يمكن في لا يزال فلا
جرم كان الله تعالى قادرا في الازل لكن لا على التكوين في الازل لكونه ممتنعا بل على التكوين في لا يزال
لكونه ممكنا قوله واما الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعيتموها وبنيتم عليها الاختيار
ممنوعة الى اخره اشارة الى الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في النوع الثاني
وتوجيهه ان يقال لا نعني بوجود النسبة التي هي بين القادر والمقدور في الذهن او في

الخارج فان ادعيتم ثبوتها في الذهن فهو مسلم لكن لم قلتم بان ذلك يستدعي كون كل واحد
من المنتسبين متميزا عن غيره في الخارج ولو ادعيت امضاها امتيازها في الذهن مسلم
ذلك ونمنع قولكم كل متميزات وان ادعيتم ثبوتها في الخارج فممنوع وما الدليل عليه بل الموجود
في الخارج ليس الا القدرة والمقدور لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قوله واما
الخامسة فجوابها ان التعلق اضافة لا وجود لها في الاعيان فلا يلزم عدم القديم اشارة
الى الجواب عن الوجه الثالث من الوجوه المذكورة في النوع الثاني وتوجيهه ان يقال
لم قلتم بان القسم الثاني وهو ان لا يبقى ذلك التعلق بعد ان وجد المقدور محال قوله لانه حينئذ
يلزم عدم تعلق القديم قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان التعلق امرا وجوديا وهو
ممنوع بل هو اضافة والاضافات لا وجود لها في الخارج قوله واما السادسة فجوابها
ان الموجدية اضافة للذات الى الاثر والاضافات لا وجود لها في الاعيان اشارة الى
الجواب عن الوجه الرابع من الوجوه المذكورة في النوع الثاني وتوجيهه ان يقال لا نسلم بان
الموجدية التي هي صفة للموجد لو كانت ممكنة لكانت واقعة بالقادر المختار وانما يلزم ذلك
ان لو كانت محتاجة الى العلة وليس كذلك بل هي اضافة لذات الموجد الى الاثر والاضافات
امور عدمية والامور العدمية لا حاجة لها الى العلة والمؤثر لم قلتم بانه ليس كذلك
لا بد له من برهان **قال** اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا نقلا شاذا من — في علمه تع
الفلاسفة الى اخره **اقول** تقرير هذا الدليل ان يقال انه سبحانه وتعالى فعل افعالا
محكمة متقنة وكل من فعل افعالا محكمة متقنة كان عالما ينتج انه سبحانه وتعالى عالم اما
المقدمة الاولى فظاهر صدقها اذ الحس يشهد بذلك سيما عند تاملنا ما في اعضا الحيوانات
من المنافع العجيبة المذكورة في كتب التشريح واما المقدمة الثانية فالعلما ادعوا فيها
الضرورة وقالوا ان من راى خطا منظوما فانه يضطر الى العلم بكون ذلك عالما مع انه لا — للكاتب
نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام الى ما في اقل شيء من افعال الله تعالى فاذا كان العلم
الضروري حاصلا هناك فهاهنا اولى **قال** فان قيل لا نسلم ان هذا العالم فعله الى
اخره **اقول** لما فرغ من تقرير الدليل شرع في السؤال عليه وقال لا نسلم صدق الصغرى
وانما تصدق ان لو صدر عن الباري تعالى فعل محسوس لنا لنحكم الحس بصدقها فلم قلتم
ان هذا العالم فعله قلت لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال انه تعالى اوجب لذاته جوهرا ليس بجسم

ولا جسماني وهو الذي خلق هذا العالم سلمنا انه فعل فعلا محسوسا لكن ما المراد بالفعل المحكم
فان الفعل المحكم قد يراد به ايقاع الفعل مطابقا لما تواضعوا على تحسينه مثل ان الناس يتفقون على ايجاد
نقوش دالة على الكلام فكل من اتى بتلك النقوش على وجه يكون مطابقا لما اتفقوا على تحسينه كان محكما
في افعاله وقد يراد به ايقاع الفعل مطابقا للمنفعة وقد يراد به ايقاع الفعل على وجه يكون مستحسنا
في العرف فان اردتم به الاول فلا يمكن الاستدلال به على العالمية لان الاحكام بذلك المعنى لا
يحصل الا بعد المواضعة وافعال الله تعالى منزهة فاستحال ان تكون محكمة بذلك التفسير وان اردتم
به الثاني فاما ان تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه او تريدوا بكونه مطابقا للمنفعة
كونه مطابقا لها من بعض الوجوه فان اردتم به الاول فلا نسلم ان مخلوقات الله تعالى وافعاله مطابقة
للمنفعة من كل الوجوه وظاهر انها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات والامراض
والامور الغير الموافقة للناس عقلا وطبعا وان اردتم به الثاني فمسلم لكن لا يمكن الاستدلال بذلك
على كون فاعله عالما لان حاصله يرجع الى ان كل فعل وقع على وجه يمكن ان ينتفع به منتفع فانه يدل
على كون فاعله عالما ومعلوم ان ذلك باطل فانه لا اثر يصدر عن الموثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع ما
باعتبار ما سواء كان ذلك الفعل صادرا عن العالم او الجاهل او عما لا يكون له شعور بما صدر عنه
كالاحراق الصادر عن النار والتبريد الصادر عن الماء وان اردتم به الثالث وهو ما يكون مستحسنا
في العرف فنقول حينئذ اما ان تريدوا به ما يكون مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن منه او
تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة فان اردتم به الاول فلا نسلم ان العالم مستحسن من كل الوجوه وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن تركيب الكواكب في السموات وترتيب ابدان الحيوانات على وجه احسن مما هو الان عليه ولم قلتم
بان ذلك غير ممكن فلعل تركيب الكواكب في السموات وترتيب ابدان الحيوانات على وجه احسن واكمل
مما هو عليه الان ممكن والله تعالى ما فعل ذلك وان اردتم به الثاني فمسلم ان العالم كذلك لكن لا يمكن
الاستدلال بذلك على علم الفاعل فان فعل الساهي والنائم والجاهل بل فعل الجمادات قد يستحسن
من بعض الوجوه واما ان اردتم بالاحكام والاتقان معنى مغايرا لهذه الثلاثة فابرزوه واذكروه
لننظر فيه ونتكلم في صحته وفساده سلمنا هذا التقسيم ونزلنا عن الاستفسار ولكن لا نسلم ان كل
من فعل فعلا محكما متقنا فانه يجب ان يكون عالما وظاهر انه لا يخفى ذلك وبيانه من وجهين الاول
ان الجاهل قد يصدر منه الفعل المحكم نادرا وكيف فان جمهور الفلاسفة والاطباء اتفقوا على
استناد تكوين اعضاء الحيوانات وترتيبها الى قوة جسمانية عديمة الشعور والادراك مع انها

بالقوة المصورة واتفق العقلاء على ان حكم الشيء حكم مثله فاذا جاز ذلك مرة واحدة جاز ايضا مرتين وثلاثا واربعا وهلم جرا وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالاحكام والاتقان على كون الفاعل عالما الثاني ان النحلة تفعل افعالا في غاية الاحكام والاتقان لانها تبني البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة والصنعة التي لا يعرفها الا الاذكياء من المهندسين وكذلك العنكبوت تبني بيتها في غاية ما يكون من الاحكام والاتقان وكذلك نرى كل واحد من الحيوانات ياتي بالافعال الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها اكثر الاذكياء من العقلاء مع انه ليس شيء منها على علم والحكمة ولا شعور **قال** سلمنا ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى عالما لكنه معارض بامرين الى اخره **اقول** لما فرغ من الكلام على مقدمات الدليل المذكور شرع في المعارضة وعارض ما ذكر من الدليل بوجهين الاول انه تعالى لو كان عالما لكان البسيط قابلا وفاعلا معا وانه محال بيان الشرطية ان كونه عالما بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء والنسبة بين الامرين مغايرة لكل واحد منهما فتلك النسبة اذن غير ذاته وغير ذلك لا محالة وليست هي من الامور القائمة بذاتها فلا بد لها من محل تقوم به وذلك هو ذات الاله تعالى لان ذاته هو الموصوف بها والمقتضي لها هو ايضا ذاته فيكون ذاته البسيطة قابلة وفاعلة معا فتحقق الشرطية واما انتفاء التالي فلوجهين الاول انه لو كان البسيط قابلا وفاعلا لكان البسيط مصدرا للفاعلية والقابلية والبسيط لا يصدر عنه الا امر واحد الثاني ان نسبة القبول بالامكان ونسبة الفعل بالوجوب اي جهة نسبة القبول الى البسيط هي الامكان وجهة نسبة الفعل اليه هي الوجوب فلو كان الشيء الواحد البسيط فاعلا وقابلا معا لزم ان يكون النسبة الواحدة موجهة بالوجوب والامكان معا وانه محال بالضرورة والثاني ان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن وايما كان امتنع ان يكون الله تعالى عالما اما اذا لم يكن صفة كمال فظاهر لوجوب تنزيه الله تعالى عما ليس بصفة كمال واما اذا كان صفة كمال فلانه لو كان عالما لكان محتاجا في استفادة الكمال الى تلك الصفة وتلك الصفة مغايرة له والكامل بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ايضا ناقص لذاته فيلزم ان يكون الله تعالى ناقصا لذاته وذلك على الله تعالى محال **قال** والجواب اما الكلام في الواسطة فقد تقدم **اقول** هذا هو الجواب عن قوله لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلق جوهرا ليس بجسم ولا جسماني وهو الذي خلق العالم وتوجيهه على الوجه الذي قد مر في المسئلة السابقة وفيه ما فيه قوله واما الاحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتاليف اللطيف ولا شك ان العالم كذلك جواب عن الاستفسار وتوجيهه ان يقال نعني بالاحكام والاتقان شيئا

مغايرا لما ذكرتم من الامور الثلاثة وهو الترتيب العجيب والتاليف اللطيف اللذان هما موجودان في العالم ومن انكر ذلك فقد كابر حسه وعقله واما قوله بعد ذلك قوله اذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجز مرارا كثيرة قلنا بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق فتوجيهه ان يقال لا نسلم انه يلزم من جواز صدور الفعل عن الجاهل مرة واحدة جواز صدوره عنه مرارا كثيرة والبديهة بعد الاستقراء تشهد بجواز الاول دون الثاني لانا نعلم بالضرورة ان الجاهل لا يمكنه فعل الافعال الكثيرة على وجه الاحكام والاتقان قوله واما الحيوانات فكل من يفعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط اشارة الى الجواب عن الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكر في بيان ان فاعل الفعل المحكم لا يجب ان يكون عالما وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان النحلة والعنكبوت وساير الحيوانات الفاعلة للافعال المحكمة غير عالمة بها فان كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل واما ما ذكر في جواب المعارضة فظاهر الا قوله نسبة القبول بالامكان العام وهي لا تنافي نسبة الوجوب وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان النسبة الواحدة لا يجوز ان تكون بالوجوب والامكان معا وانما لا يجوز ذلك ان لو كان ذلك الامكان هو الامكان الخاص المفسر بسلب الضرورة عن الذات عن جانبي الوجود والعدم معا وليس كذلك بل ذلك الامكان هو الامكان العام المفسر بسلب الضرورة عن الذات عن الجانب المخالف للحكم والنسبة الموجهة بهذا الامكان لا تنافي النسبة الموجهة بالوجوب لكونها اعم منها ومن النسبة الموجهة بالامكان الخاص **قال** اتفق العقلاء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا الى اخره **اقول** اتفق جميع العقلاء على انه سبحانه حي لكنهم اختلفوا في معنى ذلك فذهب الجمهور من الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان معنى ذلك هو انه تعالى لا يمتنع منه ولا يستحيل عليه ان يعلم ويقدر وليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء هذا الامتناع وذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة الى انه صفة حقيقية قائمة بالذات واحتج اصحابنا على ذلك بان قالوا الذوات على قسمين منها ما يصح عليه ان يعلم ويقدر ومنها ما لا يصح عليه ذلك وهي الجمادات ولا شك ان القسمين متساويان في الذاتية فوجب اختصاص القسم الاول بما لاجله يصح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة له اولى من لا حصولها ولم يكن بينه وبين القسم الاخر فرق وحينئذ وقد بينا انه تعالى يصح عليه ان يعلم ويقدر فوجب اختصاص ذاته بما لاجله يصح ان يعلم ويقدر ولا نعني بالحيوة الا ذلك **قال** ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون خصوصية المخصصة كافية في هذه الصحة **اقول** توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم انه لو لا اختصاص القسم الاول

في حيوته تعـ

بما لاجله يصح ان يعلم ويقدر لم يكن حصول هذه الصحة له اولى من لاحصولها ولم يكن بينه وبين القسم
الاخر تفاوت وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذاته مخالفة لذات القسم الاخر بالحقيقة والماهية
وهو ممنوع ولم لا يجوز انهما مختلفان بذاتيهما وبسبب ذلك يحصل التفاوت بينهما ويكون ذاته
المخصوصة كافية مستقلة في اقتضاء صحة العالمية والقادرية عليه ونحن قد بينا ان ذات الله
تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لساير الذوات فيكون مستقلة باقتضاء هذه الصحة في حقه ولا
حاجة الى امر زايد على ذاته وهذا المنع ذكره ابو الحسين البصري والامام ايضا في ساير
كتبه قال والاقوى ان يقال الامتناع امر عدمي لما تقدم بيانه مرارا فعدم الامتناع يكون
عدما للعدم فيكون ثبوتيا اقول لما ظهر عنده ضعف ما تمسك به الاصحاب في اثبات هذا المطلوب
احتج عليه بطريق اخر وقال قولكم الحي هو الذي لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر اشارة الى نفي الامتناع
والامتناع امر عدمي لما مر بيانه في هذا الكتاب مرارا كثيرة فنفي الامتناع يكون سلبا للعدم
وسلب العدم ثبوت فنفي الامتناع يكون امرا ثبوتيا ثم هذا الامر الثبوتي ليس نفس الذات لانا بعد
علمنا بذاته بواسطة انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته لا نعلم هذا الامر والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فاذا ثبت انه تعالى حي وحيوته صفة حقيقية قايمة بذاته ولا يخفى عليك بعد
ما سلف من المباحث في هذا الدليل قال اتفق المسلمون على انه مريد لكنهم اختلفوا في
معناه الى اخره اقول ذهب ابو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي الى انه لا معنى — في ارادته
للارادة والكراهة في الشاهد والغايب الا الداعي والصارف وذلك في حقنا هو العلم باشتمال
الفعل على مصلحة او اعتقاد ذلك او ظن ذلك ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن
فلا جرم قلنا لا معنى للداعي والصارف في حقه الا العلم باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة واما
ابو الحسين البصري فانه حكم بكون الارادة زايدة على الداعي والصارف في الشاهد ونفاها في
الغايب هكذا نقل عنه الامام في بعض كتبه ونقل عنه هاهنا انه قال انها في حقه تعالى عبارة عن
علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وهذه العبارة مشعرة بانه يذهب الى ان
الارادة مغايرة للداعي لان العلم بالمصلحة الداعية الى الايجاد غير تلك الداعية
لوجوب تغاير العلم للمعلوم وذهب النجار الى ان معناه اي معنى كونه تعالى مريدا انه غير مغلوب
ولا مستكره وذهب الكعبي الى ان معناه في افعال نفسه علمه بها وفي افعال غيره كونه امرا
بها وعند اصحابنا وابي علي وابي هاشم من المعتزلة ان الارادة صفة حقيقية زايدة على العلم قايمة

بذاته تعالى قال لنا ان حصول افعاله في اوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها
يستدعي مخصصا الى اخره اقول لما فرغ من نقل المذاهب شرع في البرهان على ما ذهب اليه الاصحاب
وتقريره ان يقال ان حصول افعال الله تعالى يختص باوقات وصفات مع جواز حصولها في غير تلك
الاوقات من الاوقات التي هي قبلها وبعدها وعلى غير تلك الصفات لان الاوقات والحال متساوية
فما صح على بعضها وجب ان يصح على الكل فاختصاصها بتلك الاوقات والصفات يستدعي مخصصا وذلك
المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لان القدرة من شانها الايجاد وذلك لا يستدعي الاختصاص بوقت دون
وقت بل نسبتها الى كل الاوقات على السوية وليس ايضا هو العلم لان العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه
في نفسه فيكون تابعا للمعلوم والصفة التي تخصص يكون مستتبعة للاختصاص وتابع الشيء استحال ان
يكون مستتبعا له واما ساير الصفات كالسمع والبصر والكلام فظاهر عدم صلاحيتها لهذا التخصيص
فلا بد اذن من صفة اخرى غير هذه الصفات لاجلها تخصص افعال الله تعالى بهذه الاوقات والصفات
والحالات وتلك الصفة هي كونه تعالى مريدا قال فان قيل لا نسلم جواز حصول افعال الله تعالى قبل
الحصول وبعده الى اخره اقول لما فرغ من تقرير النكتة شرع في الاعتراض عليها وقال لا نسلم ان افعال
الله تعالى الحاصلة في الاوقات المعينة وعلى الصفات المعينة يمكن حصولها في وقت اخر قبلها او بعدها
او على صفة اخرى غير الصفة التي هي عليها ولم لا يجوز ان يقال لا امكان لها الا الحصول في تلك
الاوقات وعلى تلك الصفات قوله الاوقات والحال متساوية فاذا صح حصول شيء منها في وقت
في محل جاز حصوله في الوقت الاخر وفي المحل الاخر قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان المراد
بفعل الله تعالى هو الفعل من حيث هو فعل مع قطع النظر عن حصوله في الزمان المعين وبصفة فعله هي
الصفة من حيث هي صفة مع قطع النظر عن وقوعها في المحل المعين وليس كذلك بل المراد من فعل الله
تعالى هو الفعل الحاصل في ذلك الزمان المعين ومن الصفة هي الصفة الحاصلة في ذلك المحل المعين
وهما بهذا القيد استحال حصولهما في وقت اخر ومحل اخر والدليل عليه ان المفهوم من حصول
الفعل في ذلك الزمان ليس امرا سلبيا لانه نقيض اللاحصول فيه الذي هو عدمي لصدقه على
المعدوم ونقيض العدم ثبوت وليس هو نفس الذات والا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان
وجب ان يبطل الذات فهو اذن صفة زايدة على الذات وهذه الصفة يستحيل حصولها الا في
ذلك الزمان لان الصفة المسماة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان اخر لم يكن
الحصول في ذلك الزمان حصولها في ذلك الزمان فيلزم انقلاب الحقايق وانه محال وكذا القول

في الصفة الحاصلة في المحل المعين فيثبت انا امكان حدوث هذا الفعل وهذه الصفة يتحقق بهذا الوقت
وبهذا المحل فبطل ما ذكرتموه وقوله فان قلت الامكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها اشارة
الى جواب هذا المنع وتقريره ان يقال الماهية امكان وقوع الفعل في وقت معين على صفة معينة وجب ان
يكون ممكنا في كل الاوقات وعلى جميع الصفات لان الامكان من لوازم الماهية اي علته الماهية من
حيث هي فيدوم بدوام الماهية فلا ينفك عنها فالفعل ممكن الحصول في جميع الاوقات وعلى جميع الصفات
وقوله ينتقض بما ذكرنا اشارة الى دفع هذا الجواب وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم لكان الفعل
المقيد بالحصول في الزمان المعين والصفة المقيدة بالحصول في المحل المعين ممكن الحصول في زمان اخر
وفي محل اخر وليس كذلك لما بيناه وقوله ثم نقول هذا انما يصح ان لو كانت الماهية متقررة
قبل وجودها لكن ذلك باطل الخ اشارة الى منع قوله الماهية علة للامكان مع ذكر المستند
وتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق قولكم الامكان من لوازم الماهية على معنى ان الماهية علة له وانما
يصدق هذه القضية ان لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها وهو ممنوع لانه مبني على جواز تقرر
الماهية حال عدمها وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل لما بيناه والترتيب الطبيعي ان يقدم
هذا المنع على ما قاله اولا قال سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الماهية بشرط حصولها
في هذا الوقت يقتضي الامكان الى اخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال سلمنا ان فعل الله تعالى
الحاصل في وقت معين يمكن حصوله قبل ذلك الوقت او بعده لكن يدعي ان تلك الصحة عائدة الى القادر
او المقدور من حيث هو هو فان ادعيت الثاني فمسلم لكن يجوز ان يكون الفعل بالنظر اليه ممكن الوقوع
في جميع الازمنة الا انه اذا اخذ بشرط وقوعه في هذا الوقت كان مقتضيا للامكان وبشرط
وقوعه في وقت اخر مقتضيا للامتناع فيصير الممكن بحسب الذات ممكنا تارة وممتنعا اخرى بحسب
شرطين وهذا الامتناع فيه بل هو واقع كما سيظهر الان وان ادعيت الاول فممنوع وبيانه هو انه
من الجائز ان يقال ان الفعل وان كان في نفسه بحيث يصح ان يوجد قبل ذلك الوقت او بعده الا
ان قادرية الله تعالى واجبة التعلق بايجاده في ذلك الوقت وممتنعة التعلق بايجاده
في وقت اخر قبله او بعده ونظير ذلك امر في الوجود فان الطبيعة الارضية بشرط حصولها
في المركز يقتضي السكون وبشرط حصولها خارج المركز يقتضي الحركة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ههنا ايضا وعلى تقدير الجواز لا حاجة له الى المخصص قال سلمنا الامكان فلم لا يجوز
ان يقال ان الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها الى اخره اقول هذا

هو المنع الاول بعينه لكن ذكره مستند اخر وتوجيهه ان يقال ولئن سلمنا امكان وقوع افعال
الله في غير الاوقات التي وقعت فيها بالنظر الى ذواتها لكن لم لا يجوز ان يقال الفعل وان كان
بالنظر اليه جائز الوقوع في ساير الاوقات الا انه سبحانه وتعالى خلق الافلاك وركب فيها
الكواكب وخلق فيها نفوسا محركة لها لذواتها ثم انه تعالى مع كل حركة معينة يصير علة لحدوث
حادث معين واذا كان كذلك كان حدوث هذه الحوادث العنصرية في عالمنا هذا مرتبطا بالحركات ث
الفلكية والاتصالات الكوكبية ثم لتلك الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية مناهج
معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم واذا كان كذلك كانت الحوادث العنصرية المتعلقة
بها الواقعة بسببها كذلك بالضرورة وحينئذ لا حاجة لها الى المخصص اصلا فضلا عما ذكرتم
من المخصص قوله فان قلت فلم خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده اشارة الى
جواب هذا المنع وتوجيهه ان يقال الدليل على ان فعله تعالى بعد تسليم انه جائز الوقوع في جميع
الاوقات لا بد ان يكون وقوعه في الوقت المعين لمخصص لانه لو لم يكن هناك مخصص لوجب وقوعه
في كل الوقت استحالة ان يقع فيه لا حق وقوعه فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات يكون
ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال وقوله قلت هذا انما يصح ان لو كان
قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق اشارة الى دفع هذا الجواب وتوجيهه
ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن وقوعه في بعض الاوقات دون البعض لمخصص كان وقوعه في وقت
دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانما يلزم ذلك ان لو كان قبل خلق العالم والافلاك وقت وزمان ن
وهو باطل باتفاق المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين فلان الزمان محدث واذا كان كذلك
استحال وجود الزمان قبل خلق العالم وحينئذ يستحيل ان يقال لو لم يكن هناك مخصص لوجب
وقوعه في وقت دون اخر كان وقوعه في بعض الاوقات دون البعض ترجيحا من غير مرجح
واما عند الفلاسفة فلان الزمان عبارة عن مقدار حركة فلك معدل النهار فقبل وجود
معدل النهار وحركته استحال وجود الزمان قال سلمنا انه لا بد من مخصص فلم لا
يكفي القدرة الى اخره اقول ولئن سلمنا انه لا بد لوقوع افعال الله تعالى في وقت دون وقت من مخصص
ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو القدرة حتى لا يحتاج الى اثبات صفة اخرى لذلك
التخصيص مغايرة لها قوله لان نسبة القدرة الى جميع الاوقات على السوية فاستحال كونها
مخصصة قلنا لو انتقض وقوع فعل الله تعالى في زمان معين دون غيره من الازمنة الى

الارادة المخصصة له بذلك الزمان لافتقرت الارادة الى ارادة اخرى لان نسبة الارادة
الى جميع الازمنة على السواء وتلك الارادة الى ارادة اخرى فيلزم ان يكون قبل كل ارادة
اخرى لا الى نهاية وانه محال قوله فان قلت الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها
يجب تعلقها باحداث الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحادث
في وقت اخر اشارة الى منع مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان نسبة الارادة
الى جميع الازمنة على السواء ولم لا يجوز ان يقال تلك الارادة القديمة اقتضت لذاتها او
لصفة هي موصوفة بها ان يكون متعلقة باحداث ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين واذا
كان كذلك استحال تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت اخر غيره فلا يكون نسبتها الى جميع
الاوقات على السوية قوله قلت لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا بل كان
موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة اشارة الى جواب هذا المنع وتوجيهه ان يقال لو افتقر
وقوع فعله تعالى في وقت دون اخر الى ارادة مخصصة فتلك الارادة اما ان يكون نسبتها
الى جميع الاوقات على السواء او ليست كذلك بل مقتضى لذاتها او لصفة لها تعلقها باحداث
ذلك الحادث في ذلك الوقت دون غيره فان كان الاول افتقرت الارادة الى ارادة اخرى
ولزم ما ذكرنا من المحال وان كان الثاني كان الله تعالى مع تلك الارادة موجبا بالذات لذلك
الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فلا يكون الله تعالى حينئذ فاعلا بالاختيار بل موجبا بالذات
وانتم لا تقولون به بل هو قول الفلاسفة قوله وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال
قدرة الله تعالى كانت على وجه لاجلها يجب تعلقها بايجاد الحادث المعين في الوقت المعين
الى اخره اشارة الى ان هذا المنع مشترك وتوجيه ايراده ان يقال نحن نسلم انه لا بد لوقوع
فعله تعالى في وقت دون اخر من مخصص لكن لم قلتم بان ذلك المخصص هو الارادة ولم لا يجوز ان
يكون هو القدرة قولكم لان نسبة القدرة الى جميع الاوقات على السوية قلنا لا نسلم ولم
لا يجوز ان يقال القدرة القديمة اعني قدرة الله تعالى موصوفة بصفة لاجلها او لذاتها انها
يجب تعلقها بايجاد ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين واذا كان كذلك استحال
تعلقها بايجاده في وقت اخر فلا يكون نسبتها الى جميع الاوقات على السوية وعلى هذا التقدير
يستغني القدرة عن الارادة قال سلمنا ان القدرة غير صالحة فلا يكفي العلم الى اخره
اقول توجيهه ان يقال لئن سلمنا انه لا بد لوقوع فعله تعالى في زمان دون اخر من مخصص

فان القدرة غير صالحة لذلك ولم قلتم بان العلم لا يكفي في ذلك التخصيص حتى لا يحتاج الى اثبات
ما ذكرتم من الارادة وما ذكره من الوجهين لمستند هذا المنع ظاهر وكذا الوجه المذكور
في المعارضة فلا نطول بشرحه قال الجواب الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يكون
موصوفا بها قبل ذلك الى اخره اقول لما فرغ من ايراد المنوع وتقرير المعارضة شرع
في الجواب عنها وقال في جواب المنع الاول وهو قوله لا نسلم جواز حصول افعال الله قبل
ان حصل وبعده والجسم الموصوف بالحركة بعد ان لم يكن موصوفا بها كان قابلا للاتصاف بها
ولعدم الاتصاف بها ويلزم من ذلك ان يكون قابلا للاتصاف بها ولعدم الاتصاف بها
في جميع الاوقات اذ لو امتنع احدهما عليه في بعض الاوقات لم يكن ذلك الامتناع مستندا
الى تلك الحقيقة بل الى امر اخر وذلك الامر ان كان ممكن الزوال كان الامتناع المرتب عليه
ممكن الزوال واذا كان كذلك كان اتصاف الجسم بالحركة قبل ذلك الوقت وبعده
ممكنا وان كان ممتنع الزوال كان واجبا لذاته حينئذ يكون الامتناع الحاصل بسببه دائم
الثبوت وذلك لا يعقل ثبوته فيما صار موجودا بعد عدمه وقوله المحكوم عليه بهذا
الامكان ليس بمعدوم بل هو الجسم الموجود اشارة الى الجواب قوله هذا انما يصح ان لو كانت
الماهية متقررة قبل وجودها الى اخره لانه حينئذ يسقط ما ذكر من المنع ضرورة ان المحكوم
عليه بهذا الحكم هو الجسم وهو موجود وقوله الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له
اثر الى اخره اشارة الى الجواب عن المنع الثاني وتوجيهه ان نقول ندعي ان تلك الصحة
عائدة الى المقدور من حيث هو هو قوله يجوز ان يكون الفعل بشرط وقوعه في هذا الوقت مقتضي
الامكان وبشرط وقوعه في وقت اخر يقتضي الامتناع قلنا اذا كان الفعل من حيث هو هو
جائز الوقوع في جميع الاوقات استحال ان يصير بشرط وقوعه في وقت من الاوقات ممتنعا لان
ذلك الوقت اما ان يكون له وجود او لا يكون فان كان الثاني امتنع ان يكون موجبا للامتناع
لان ما لا وجود له لا تاثير له وان كان الاول فالكلام فيه كما في الاول اي نقول وجوده
اما ان يكون ممكنا في جميع الاوقات او يكون ممتنعا في وقت دون وقت والاول هو المطلوب
والثاني باطل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوقت بان نقول اما ان يكون له وجود او لا
يكون ويلزم منه التسلسل وانه محال ولا يخفى عليك ركاكة هذا الكلام سلمنا امتناع
عود الصحة الى المقدور لكن لم لا يجوز ان يكون عائدة الى القادر قوله لاحتمال ان

يقال ان قدرة الله تعالى واجبة التعلق بايجاده في ذلك الوقت وممتنعة التعلق بايجاده في وقت
آخر علمنا الدليل على ان قدرة الله تعالى ممكنة التعلق بايجاده في جميع الاوقات هو ان المصحح لكون
الشيء مقدورا انما هو الامكان لانا لو لم نعتبر كونه ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا لانحصار
الجهات في هذه الثلاثة لكن الوجوب والامتناع منافيان للمقدورية والمنافي للشيء لا يكون مصححا
له فثبت ان المصحح لمقدورية بعض الاشياء بقدرة الله تعالى هو الامكان والامكان مشترك بين جميع
الممكنات باسرها فاذا ثبت بالجملة صح ان يكون بعض الممكنات مقدورا لله تعالى ثابت ان الكل يوجب صلاحية
كون الكل مقدورا لقدرة الله تعالى وقدرة الله تعالى لما اقتضت التعلق ببعض الممكنات وجب تعلقها
بسائرها لان نسبة الشيء الى الشيء كنسبته الى مثله فثبت ان جميع الاشياء مقدور لله تعالى وواقع
بقدرته واذا كان كذلك لم يكن تخصيص بعضها بالوقوع دون البعض لاجل القدرة وبهذا ظهر الجواب
عن قولهم يجوز ان يكون هذه الحوادث مستندة الى الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
قوله واما المعارضة بنفس القدرة فقوية وجوابها ان مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم كونه مؤثرا
وذلك يوجب الفرق بين القدرة والارادة اشارة الى الجواب عن المنع الثالث وتقريره ان
يقال لو كان اختصاص فعل الله تعالى ببعض الاوقات دون البعض مفتقرا الى المخصص لزم كونه
مريدا لان ذلك المخصص اما ان يكون هو الارادة او القدرة والثاني محال لان المفهوم من كون
الشيء مرجحا ومخصصا غير المفهوم من كونه مؤثرا والقدرة مؤثرة فلا تكون مرجحة ولما بطل الثاني تعين
الاول وهو المطلوب قوله ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم من
كونه عالما بذلك فيلزم ان يكون له بحسب كل معلوم علم اشارة الى نقض اجمالي على هذا الجواب وهو
ان يقال لو صح ما ذكرتموه من الدليل لزم ان يكون لله تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة لان المفهوم من
كونه عالما بهذا الشيء غير المفهوم من كونه عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال فاذا ما ذكرتموه من
الدليل قوله وقد التزمه الاستاد ابو سهل الصعلوكي هنا اشارة الى منع امتناع التالي وهو
ان يقال لا نسلم انه لا يجوز ان يكون لله تعالى بحسب كل معلوم علم فان ذلك هو الحق عندي قوله
وهو الوجه ليس معناه ان هذا النقض لا يندفع الا بهذا المنع والالتزام بان له بحسب كل معلوم
علما قوله ستقيم الدلالة على ان افعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح اشارة الى الجواب
عن المنع الرابع وتوجيهه انه تعالى لما ثبت انه لا بد لاختصاص وقوع فعل الله في وقت دون
آخر من مخصص وان ذلك المخصص ليس هو القدرة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون هو الارادة او

علمه بما في الافعال من المصالح والمفاسد او علمه بانه يوجد والثاني والثالث محالان
اما الثاني فلانا سنقيم الدلالة القاطعة على ان افعال الله تعالى لا يجوز ان يكون معللة بالمصالح
واما الثالث فلان العلم بالشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث سيوجد لو كان
لاجل ذلك العلم لزم الدور وانه محال ولما بطل هذان القسمان تعين الاول وهو المطلوب اما
الجواب المذكور عن المعارضة فتوجيهه انه تعالى لا يجوز ان يريد لا لغرض قوله لو كان كذلك
كان عبثا قلنا لا نسلم ذلك في حق الله تعالى فان ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي
واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها فلم قلتم بانه ليس كذلك واما الترجيح
من غير مرجح فقد عرفت جوازه في حق القادر المختار قال اتفق المسلمون على انه تعالى سميع في السمع والبصر
بصير لكنهم اختلفوا في معناه الى آخره اقول اتفق العقلاء باسرهم على انه تعالى سميع بصير لكنهم
اختلفوا في معنى ذلك فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة عن علمه تعالى
بالمسموعات والمبصرات فعلى هذا يكون السمع والبصر عبارتان عن علم خاص وقال الجمهور من
اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان مغايرتان للعلم زائدتان على الذات قائمتان
بها واحتج اصحابنا على هذا المطلوب بان قالوا الله تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر
فينتج الله تعالى يصح اتصافه بالسمع والبصر اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلانا متى علمنا في
شيء كونه حيا فانا نعلم بالضرورة عند ذلك انه متى وصل اليه المسموع والمبصر فانه يصح ان يسمعه
ويبصره وان لم يوجد هناك شيء آخر ومتى لم يكن حيا استحال ان يدرك المسموع والمبصر وان وجد
سائر الاشياء وذلك يقتضي كون الحياة علة لصحة المدركية اذ لو لم تكن علة لما كان الحي السليم
اذا وصل اليه المسموع والمبصر ولم يوجد هناك ما ينافي الادراك وجب ان لا يصير مدركا لهما
وذلك فاسد مما علمناه بالضرورة اذا ثبت هذا فنقول الله تعالى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل
من صح اتصافه بصفة وجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها لامتناع الخلو عن الاتصاف
باحد الضدين فيجب الله تعالى يجب ان يكون موصوفا بالسمع والبصر او بضدهما لكن ضد السمع هو
الصمم وضد البصر هو العمى وهما من باب النقصان والآفات وهو على الله محال ولما امتنع كونه تعالى
موصوفا بضدي السمع والبصر تعين كونه موصوفا بالسمع والبصر وهو المطلوب قال فان
قيل حيوة الله تعالى مخالفة لحيوتنا والمخالفات لا تجب استواؤها في جميع الاحكام الى آخره اقول لما
فرغ من تقرير النكتة شرع في ايراد المنع على مقدماتها وقال لا نسلم ان كل حي يصح اتصافه

بالسمع والبصر وما ذكرتموه من الدليل بعد تسليم مقدماته انما يدل على ان حيوتنا مصححة للسمع
والبصر وحيوة الله تعالى مخالفة لحيوتنا والمختلفات لا يجب ان يكون مشتركة في اللوازم والاحكام
فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوة الله تعالى كذلك قال سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حيوته وان صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما الى آخره
اقول هذا هو المنع الاول لكن ذكر له مستندا آخر وقال لا نسلم ان كل حي يصح اتصافه بالسمع
والبصر وانما يلزم ذلك ان لو كان ماهية كل حي قابلة للسمع والبصر وهو ممنوع فيجوز ان يكون
حيوة الله تعالى وان صححت السمع والبصر لكن يكون ماهيته تعالى غير قابلة لهما كما ان الحيوة من حيث هي
هي مصححة الشهوة والنفرة لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما فلم لا يجوز مثله ههنا قال سلمنا
ان ذاته قابلة لهما لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى الى
آخره اقول هذا ايضا هو المنع الاول بعينه لكن ذكر له مستندا مغايرا للمذكورين من قبل وتوجيهه
ان يقال لا نسلم ان الحيوة من حيث هي حيوة مصححة للسمع والبصر وما ذكرتموه من الدليل بتقدير تسليم
دلالته عليه انما يدل بالنسبة الى حيوتنا واما بالنسبة الى حيوة الله فغير معلوم دلالته عليه
لجواز ان يكون حصول السمع والبصر موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى وهذا هو قول الفلاسفة
فان عندهم سماع الاصوات مشروط بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ والابصار مشروط
بانطباع صورة صغيرة مشابهة للمبصر في الرطوبة الجليدية واذا كان ذلك في حق الله تعالى محالا
لا جرم لم يثبت كون الحيوة من حيث هي حيوة مصححة للسمع والبصر قال سلمنا حصول
الصحة لكن لم قلت بان القابل للصفة يستحيل خلوه عنها او عن ضدها وقد تقدم تقريره اقول
ولئن سلمنا صحة صغرى القياس الاول ولكن لا نسلم صحة كبرى القياس الثاني قوله لامتناع الخلو
عن الاتصاف باحد الضدين قلنا لا نسلم وقد مر عدم لزوم ذلك وتزيده ههنا ونقول ان
اردتم بضد الصفة عدمها كان معنى هذا الكلام ان كل ما صح اتصافه بصفة فاما ان يكون موصوفا
بها واما ان لا يكون موصوفا وهو حق لكن لا نسلم ان عدم اتصافه بهذه الصفة محال فان هذا عين
المتنازع وان اردتم بضد الصفة معنى وجوديا منافيا لتلك الصفة على مثال المنافاة بين
السواد والبياض فلا نسلم ان السمع والبصر ضدين بهذا المعنى وانما يكون لهما ضدان بهذا
المعنى ان لو كان الصمم والعمى امرين وجوديين وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال الصمم عبارة
عن عدم السمع عما من شانه ان يكون سميعا والعمى عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا

وعلى هذا التقدير يكون التقابل بين السمع والصمم وبين البصر والعمى تقابل العدم والملكة على ما
على ما ذهب اليه الفلاسفة وبالجملة انتم في هذا المقام محتاجون الى اثبات ان الصمم والعمى امران
وجوديان حتى يتم ما ذكرتم من الدليل ومن احتج على كونهما وجوديين بان قال ليس جعل احدهما
عدما للاخر اولى من العكس فقد ادعى ما ليس بحق لانه ان اراد بعدم هذه الاولوية عدمها بالنسبة
الى اذهاننا وعقولنا فهو حق لكن لا ينفعه لانه لا يمنع الاولوية في نفس الامر وان اراد به عدمها
في نفس الامر فهو ممنوع ولعل احدهما بعدم الاخر اولى من العكس في نفس الامر وان كنا لا نعرفه وما في
الكلام الى قوله من الاصحاب ظاهر واعلم ان بعض اصحابنا والامام الغزالي من جملتهم استدلوا
على هذا المطلوب بان قالوا السميع والبصير اكمل ممن ليس بسميع وبصير والواحد منا سميع وبصير
فلو لم يكن الله تعالى سميعا وبصيرا لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى وهو محال وايراد هذا
الدليل بالمناهج المنطقية انما يتم بقياسين اقترانيين هكذا الواحد منا سميع وبصير وكل سميع
وبصير فهو اكمل من كل من ليس بسميع وبصير ينتج ان الواحد منا اكمل من كل من ليس بسميع وبصير
ويلزم من صدق هذه المقدمة ان يكون الله تعالى سميعا وبصيرا اذ لو لم يكن كذلك انتظم قياس آخر
هكذا الله ليس بسميع ولا بصير وكل من ليس بسميع وبصير فالواحد منا اكمل منه ينتج الواحد منا
اكمل من الله تعالى وانه محال والخلل فيه من كذب كبرى القياس الاول لانا لا نسلم ان كل
سميع وبصير اكمل من كل من ليس بسميع وبصير وانما يصدق ذلك ان لو لم يكن السمع والبصر من
صفات الاجسام وهو ممنوع والامام ابطل هذا الدليل بنقض اجمالي بان قال لو صح ما ذكرتم
من الدليل لزم ان يكون الله تعالى ماشيا حسن الوجه لانا نقول الماشي اكمل ممن لا يمشي
والحسن الوجه اكمل من قبيح الوجه والواحد منا موصوف بهما فلو لم يكن الله تعالى موصوفا
بهما لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الله تعالى وانه محال ورده الى الصورة القياسية
على الوجه الذي عرفته ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ذكرتموه قوله فان قلت هذه
صفة كمال في الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا تكون ثبوتية في حقه اشارة الى منع كبرى
القياس الاول وهو قوله وكل من كان ماشيا وحسن الوجه فهو اكمل من كل من ليس بماش
وحسن الوجه وانما يصدق ذلك ان لو لم يكن المشي وحسن الوجه من صفات الكمال
بالنسبة الى الاجسام فقط وهو ممنوع قوله قلت فلم قلتم بان السمع والبصر ليس من صفات
الاجسام اشارة الى ان هذا المنع مشترك لانا نورد هذا النقض حينئذ ونقول لا نسلم

ان كل سميع وبصير فهوا كمل ممن كل من ليس بسميع وبصير وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن السمع
والبصر من صفات الاجسام وهو ممنوع وما الدليل عليه وهو المنع الذى ذكرناه من قبل وكل
وكل ما تذكرونه فى جواب هذا المنع فهو بعينه جوابنا عما ذكرتم من المنع قوله وحينئذ
يعود البحث المذكور اشارة الى المذكور قبل هذا الدليل من النقصان والكمال والرجوع
فيه الى الاجماع وغيره كما تقدم ذكره قال اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على في الكلام
الله تعالى لكنهم اختلفوا فى معناه الى اخره اقول قبل الخوض فى هذه المسئلة لا بد من تلخيص
محل النزاع فنقول اجمع المسلمون على وجوب اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا فى
معنى ذلك فذهبت المعتزلة الى ان المعنى بكونه متكلما كونه تعالى موجدا وخالقا للاصوات
دالة على معانى مخصوصة فى اجسام مخصوصة واما نحن فنزعم ان كلام الله تعالى صفة حقيقية مغايرة
لهذه الحروف والاصوات وان ذاته تعالى موصوفة بتلك الصفة وفى التحقيق ليس بيننا وبينهم
نزاع فى كونه متكلما بالمعنى الذى ذكروه لان النزاع بيننا وبينهم اما ان يقع فى المعنى او فى
اللفظ فان كان فى المعنى فاما ان يقع فى الصحة او فى الوقوع اما النزاع فى الصحة فغير ممكن
لاتفاقنا على انه تعالى يصح منه ايجاد الحروف والاصوات واما فى الوقوع فغير ممكن ايضا لانه
تعالى موجد لجميع افعال العباد ومن جملتها هذه الحروف والاصوات فلا يمكننا انكار كونه موجدا
لها واذا ثبت هذا ظهر ان النزاع بيننا وبينهم ليس الا فى اللفظ وهو ان اسم المتكلم هل وضع فى
اللغة لهذا المعنى ام لا وذلك بحث لغوى ولا حظ للعقل فيه والمتكلمون من الفريقين طولوا فيه
ولا فائدة فيه بل الرجوع فى امثال هذه انما يكون الى الادباء واما كونه متكلما بالمعنى الذى
ذهبنا اليه وهو انه متكلم بكلام النفس لان كلامه صفة حقيقية قائمة بذاته فالمعتزلة ينكرون
هذه الماهية غاية الانكار وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات الله تعالى بها وبتقدير ب
اعتراف اتصاف ذات الله تعالى بها ينكرون كونها قديمة وبتقدير الاعتراف بكونها قديمة
ينكرون كونها واحدة فالحاصل ان الذى ذهبوا اليه نحن من القائلين به والذى ذهبنا
اليه انهم ينازعوننا فى ماهيته ووجوده وقدمه ووحدته قال احتج الاصحاب على
كونه متكلما بامور احدها انه تعالى حى والحى يصح اتصافه بالكلام الى اخره اقول تقرير هذه
الدليل على الوجه الذى قررنا به الدليل المذكور للاصحاب على كونه تعالى سميعا بصيرا من غير
فرق قال قالت المعتزلة التصديق مسبوق بالتصور الى اخره اقول قالت المعتزلة قولكم انه

تعالى متكلم انما ظهر معناه بعد فهم ماهية الكلام ضرورة ان التصديق بثبوت الحكم لشىء لشىء
مسبوق بتصور كل واحد من ذينك الشيئين لكنا لا نفهم من الكلام الا هذه الحروف والاصوات او محل
هذه الحروف والاصوات وانتم لا تسمون ذلك كلام الله تعالى فما تعنون به قوله فان قلت اعنى بالامر
طلب الفعل اشارة منه الى تعيين ماهية الكلام وتقريره ان نقول لا شك ان الانسان اذا اراد
ان يقول اسقنى الماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ يجد فى نفسه اقتضاء وطلبا لذلك الفعل
وماهيته مغايرة لذلك اللفظ لعدم اختلافها باختلاف الامكنة والازمنة واختلاف اللفظ
باختلافهما ولان العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل افعل يدل على الطلب القائم بالقلب
والدليل مغاير للمدلول ولان كون اللفظ امرا امر يتوقف على اصطلاح الناس عليه وكون المعنى
القائم بالقلب طلبا لا يتوقف عليه لانه امر حقيقى ذاتى ولان قولنا اضرب صيغة اخبار وقولنا اضرب
ولا تضرب امر ونهى فلو ان الواضعين قلبوا الامر لكان ذلك ممكنا جائزا ولو قالوا ان حقيقة الطلب
يمكن ان تنقلب خبرا وصيغة الخبر طلبا لكان ذلك محالا فاذا عرفت هذا فنقول نعنى بالامر والنهى
ذلك الطلب الذى يجده الانسان من نفسه قبل صدور الالفاظ الدالة عليه فى قوله قلت لم لا يجوز
ان يكون ذلك الطلب هو الارادة توجيهه ان يقال سلمنا مغايرة ذلك الطلب لما دل عليه من اللفظ
لكن لم قلتم بانه معنى مغاير للارادة قوله وانتم حيث حاولتم الفرق بينها وبين الارادة قلتم ان الله
تعالى قد يامر بما لا يريد اشارة الى ان الدليل الدال على ان ما ذكرناه من المعنى مغاير للارادة
وتقريره ان يقال انه تعالى امر الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه مريد للايمان ف
منه لانه تعالى عالم بان خلاف معلومه ممتنع الوقوع وكل ما كان ممتنع الوقوع لا يكون مرادا للو قوع
فلا يتحقق الامر والطلب مع عدم الارادة علمنا ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة
قوله لكن هذا الفرق انما ثبت بعد كونه تعالى متكلما الى اخره اشارة الى القدح فى هذا الدليل
وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه تعالى امر الكافر بالايمان وانما يكون امرا له ان لو كان متكلما وانما
يكون متكلما ان لو امكن ان يكون له كلام فانا الى الآن ما فهمنا من الكلام الا الحروف والاصوات
والارادة وانتم تدعون مغايرته لهذه الامور فاذن ثبوت كونه متكلما موقوف على تصور ماهية
الكلام فلو بنيتم تصور ماهية الكلام على كونه متكلما لزم الدور وانه محال وكلامه بعد هذا الى
الوجه الثانى ظاهر وضوح له وبقية الاسولة ما تقدمت اشارة الى ما ذكر فى مسئلة السمع والبصر
قال وثانيها ما قال الاولون لما رأينا ان افعال الله تعالى يجوز عليها التقدم والتاخر لاجرم اسندنا ها

الى مرجح وهو الارادة الى آخره اقول توجيه هذا الوجه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل
على اثبات كونه تعالى مريدا بارادة قايمة بذاته لزم ان يكون ايضا متكلما بكلام النفس لتحقق
المقدم حق والتالي مثله بيان الشرطية انه لما ارادنا ان افعال الله تعالى يجوز عليها التقدم والتا خر
بحسب الازمنة وقد وقعت في زمان معين ووقوعها في تلك الازمنة المخصوصة لا بد
ان يكون مستندا الى مخصص ومرجح فاسندناها الى الارادة وكذلك افعال العباد يجوز ان
يكون واجبة ومباحة وحراما ثم انا نرى بعضها موصوفا بالحظر وبعضها بالاباحة وبعضها
بالوجوب فلا بد من مرجح ومخصص يرجح ويخصص ذلك البعض بتلك الصفة المعينة ولا
يجوز ان يكون ذلك هو الارادة لان الله تعالى قد يامر بما لا يريد ويريد ما لا يامر فلا بد من
صفة اخرى غير الارادة وذلك هو الكلام واما حقية المقدم فلما ذكرنا. وقوله وهذا
ايضا ضعيف الى آخره اشارة الى منع مع ذكر السند وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز بان افعال
العباد اذا كانت مترددة بين الحظر والاباحة والوجوب وكان بعضها موصوفا بالحظر والبعض
بالاباحة والبعض بالوجوب فلا بد من صفة مخصصة لها بتلك الصفات وهي الكلام وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن معنى الوجوب هو ان الله عرف المكلف انه يريد عقاب من ترك الفعل
الفلاني الى آخره ومعنى الحظر هو ان الله عرف المكلف انه يريد عقاب من فعل الفعل الفلاني
ومعنى الاباحة انه عرف المكلف انه يريد ان لا يثيبه على فعل الفعل الفلاني ولا يعاقبه
على تركه وهو ممنوع بل معنى الوجوب والحظر والاباحة ما ذكرناه واذا كان كذلك لا حاجة
لنا الى اثبات صفة زايدة وهي الكلام وباقي المسألة ظاهر الا قوله والجواب عن الثاني
انا اثبات كلام الله باخبار الرسول الى آخره وتقريره ان يقال العلم بصدق الرسول عليه
السلام لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما لانا لما راينا ظهور المعجزات على يد من ادعى
النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده حصل لنا علم ضروري بان المدعي للنبوة
صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم او لم نعلمه وكل مقدمة لا يتوقف العلم بصدق الرسول على اثباتها
يجوز اثباتها بقول النبي فاذن اثبات كونه متكلما بهذا الكلام يجوز باخبار الرسول عن
كونه متكلما واذا كان كذلك فنحن نثبت كونه متكلما بهذا الكلام باخبار الرسول عنه
وحينئذ لا يكون ذلك اثباتا للكلام بالكلام فسقط ما ذكرتم فالحاصل انا نتمسك بالادلة
المذكورة بواسطة اخبار الرسول عن كونه متكلما قال ذهب ابو الحسن الاشعري في البقاء

واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق
اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان البقاء صفة قايمة بذات الباري
وهو باق بتلك الصفة وذهب القاضي وامام الحرمين وجمهور المعتزلة الى نفي تلك الصفة
عنه وهو اختيار الامام والامام ضياء الدين وهو شيخ الامام ووالده كان يثبتها في الشاهد
ونفيها في الغايب واليه ذهب الكعبي واحتج الامام على ابطال مذهب ابي الحسن الاشعري
بان قال المعقول من الباقية نفس ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني والبقاء على
هذا التفسير استحال اثباته لله لاستحالة العدم عليه في الزمان الثاني نعم ذلك انما يتصور
في حق ممكن الوجود والعدم واذا كان كذلك استحال ان يكون رجحان وجود واجب الوجود
لذاته على عدمه معللا بالمعنى له بصفة قايمة به قال وايضا فذلك البقاء لا شك انه
باق الى آخره اقول هذا اشارة الى وجه آخر لابطال هذا المذهب وتقريره ان يقال لو كان
الله باقيا ببقاء يقوم بذاته فذلك البقاء اما ان يكون باقيا او لم يكن والثاني محال لان ما لا يكون
باقيا استحال ان يكون موجبا لبقاء غيره والاول ايضا محال لان بقاءه . اما ان يكون
بقاء آخر او بقاء الذات التي فرضناها باقية به او بنفسه فان كان الاول لزم الدور ان كان
ذلك البقاء الآخر باقيا بالبقاء الاول والتسلسل ان كان باقيا ببقاء آخر وكلاهما محالان
وان كان الثاني لزم الدور وهو ظاهر وان كان الثالث فحينئذ يكون ذلك البقاء باقيا بنفسه
والذات باقية به مفتقرة اليه وحينئذ ينقلب الذات صفة والصفة ذاتا لانه لا معنى
للذات والصفة الا ما هذا شانهما وهو محال ولقايل ان يمنع الحصر لجواز ان يكون بقاء
البقاء معللا بالذات الباقية به قال واما في الشاهد فليس يمتنع ايضا الى آخره
اقول هذا اشارة الى ابطال مذهب والده والكعبي وتقريره ان يقال حصول الجوهر في
الزمان الثاني في الشاهد ليس ايضا معللا بمعنى قايم به وهو البقاء لانه لو كان كذلك لزم
الدور لان حصول البقاء في الجوهر موقوف على حصوله في الزمان الثاني فلو كان حصوله في
الزمان الثاني موقوفا عليه كان دورا صريحا وانه محال قال ولقايل ان يقول
البقاء عين حصول الجوهر في الزمان الثاني لا انه موقوف عليه اقول هذا اشارة الى منع
لزوم الدور حينئذ مع ذكر السند وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان حصول الجوهر في الزمان
لو كان معللا بالبقاء لزم الدور فلم لا يجوز ان حصول البقاء في الجوهر يتوقف على حصول الجوهر

فی الزمان الثانی قلنا لا نسلّم فان البقا عندنا نفس حصول الجوهر فی الزمان الثانی لا انه
موقوف علیه لم قلتم بانه لیس کذلک فلا بدّ له من دلیل قال وجوابه ان نفس الحصول فی
الزمان الثانی لیس صفة والا لزم التسلسل اقول توجیه هذا الجواب ان یقال لو کان حصول
الجوهر فی الزمان الثانی معللا بالبقا فالبقا لا یخلو اما ان یکون نفس حصول الجوهر فی الزمان
الثانی او امرا مغایرا له والاول محال لان حصول الجوهر فی الزمان الثانی لیس صفة ثبوتیة لانه
لو کان صفة ثبوتیة لکان لها ایضا حصول فی الزمان الثانی والکلام فیه کما فی الاول ویلزم
التسلسل واذا کان کذلک لم یکن البقاء صفة ثبوتیة وانتم لا تقولون به ولانه حینئذ یلزم تعلیل
الشیٔ بنفسه وانه محال والثانی ایضا محال لان حصوله فی الجوهر یتوقف علی حصول الجوهر فی الزمان
الثانی موقوفا علیه لزم الدور قال احتجوا بان الذات لم یکن باقیة حال الحدوث ثم
صارت باقیة فوجب ان یکون البقا زایدا اقول احتجوا علی ان البقاء صفة وجودیة زایدة علی
ذات الباقی بالشاهد بان قالوا الذات لم یکن باقیة حال الحدوث لان البقا عبارة عن حصول
الذات فی الزمان الثانی او مشروط به وذلک حال الحدوث محال ثم صارت باقیة بعد ذلک
وتبدل احدی الحالتین بالاخری یستدعی ثبوت احدیهما ولا شک ان عدم البقاء لیس وصفا ثبوتیا
فتعین ان یکون البقا وصفا ثبوتیا زایدا علی الذات وهو المطلوب قال والجواب انه
معارض بان الذات کانت حادثة زمان الحدوث الی اخره اقول هذا نقض اجمالی علی ما ذکر
من الدلیل وتوجیهه ان یقال لو صحّ ما ذکرتم من الدلیل لزم ان یکون الحدوث صفة ثبوتیة زایدة
علی الذات لانا نقول الذات کانت حادثة حال الحدوث ثم حال البقاء ما بقت حادثة
وتبدل احدی الحالتین بالاخری یستدعی ثبوت احدیهما ولا شک ان عدم بقائها حادثة لیس
وصفا ثبوتیا فتعین ان یکون حدوثها صفة ثبوتیة زایدة فالحدوث امر ثبوتی زائد وقد بیّنا
ابطاله ولما بطل هذا بطل ما ذکرتم والتحقیق ان یمنع المقدمة القائلة فان تبدل احدی
الحالتین بالاخری یستدعی ثبوت احدیهما ویجعل ما ذکر من المعارضة سندا للمنع قوله
فان قلت الحدوث نفس حصوله فی الزمان الاول اشارة الی منع مع ذکر المستند وتوجیهه
ان یقال لا نسلّم ان تبدل احدی الحالتین بالاخری یستدعی کون احدیهما ثبوتیا زایدا
علی الذات بل غایته بعد تسلیم ما فیه یستدعی ثبوت احدیهما ونحن نسلّم ان الحدوث صفة
ثبوتیة لکنه نفس حصول الجوهر فی الزمان الاول وهو لیس امرا زایدا علی ذات الجوهر

والا لکان له حصول آخر ولزم التسلسل فقوله قلت البقا نفس حصوله فی الزمان الثانی اشارة
منه الی ان ما ذکرتموه متوقف علی ما ذکرتم من الدلیل علی ان البقاء صفة ثبوتیة زایدة علی الذات
فنحن نورده علیکم فجوابکم عنه یکون بعینه جوابنا عما ذکرتم والانصاف ان الکلام المذکور فی
هذه المسألة مختبط من الطرفین قال مذهب اکثر المسلمین انه تعالی عالم بکل المعلومات
خلافا للفلاسفة ولقوم من اهل السنة اقول الدلیل علی ان الله تعالی عالم بکل المعلومات
هو انه تعالی حیّ وکل حیّ یصح ان یکون عالما بکل المعلومات اما الصغری فقد مرّ بیانها واما
الکبری فضروریة ویلزم مما بیّن المقدمتین انه تعالی یصح ان یکون عالما بکل المعلومات ویلزم
من صحة علمه بکل المعلومات کونه عالما بکلها اذ لو اختص عالمیته الله تعالی ببعض المعلومات
دون البعض لافتقر الی مخصص خارجی فلا یکون ذاته تعالی کافیة فی جمیع ما له من الصفات وانه
محال قال ومن الدهریة من زعم انه لا یعلم ذاته الی اخره اقول ذهب قوم من الدهریة
الی ان الله سبحانه وتعالی لا یعلم ذاته لان العلم عبارة عن صفة اضافیة تعرض للعالم بالقیاس الی
معلومه فلو کان الله تعالی عالما بذاته لکان کل واحد من المتنسبین فی هذه الاضافة ذاته تعالی
فیکون ذاته تعالی مضافة الی نفسه واضافة الشیٔ الی نفسه محال قوله فان قلت ذاته تعالی من
حیث انه عالم مغایر له من حیث انه معلوم الی اخره اشارة الی منع قوله لو کان الله تعالی عالما
بذاته یلزم ان یکون ذاته مضافة الی نفسه مع ذکر المستند وتوجیهه ان یقال لا نسلّم صدق
هذه الشرطیة وانما تصدق ان لو لم یکن ذاته تعالی من حیث انه عالم مغایرا له من حیث انه معلوم
وهو ممنوع ولم لا یجوز ان یحصل بینهما المغایرة من هذا الوجه وهذا القدر من التغایر یکفی فی
حسن هذه الاضافة وقوله قلت صیرورة الذات عالمة ومعلومة یتوقف علی قیام العلم بها الی
اخره جواب لهذا المنع وتوجیهه ان یقال لو کان عالما بذاته فاما ان یتوقف عالمیته بها علی التغایر
بین العالم والمعلوم او لا یتوقف فان کان الثانی لزم اضافة الشیٔ الی نفسه قطعا وانه محال
وان کان الاول کانت المغایرة من الجهة التی ذکرتموها لکن المغایرة من تلک الجهة محال لان
صیرورة الذات عالمة ومعلومة یتوقف علی قیام العلم بها وقیام العلم بها موقوف علی التغایر
بین المنسوب والمنسوب الیه والتغایر بینهما موقوف علی صیرورة الذات عالمة ومعلومة وذلک
دور محال ولقایل ان یمنع استحالة اضافة الشیٔ الی نفسه واختصاص المغایرة فی الجهة
المذکورة وقوله وجوابه انه منقوض بعلمنا بانفسنا اشارة الی نقض اجمالی علی هذا الدلیل

فی علمه بکل
المعلومات

وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل على امتناع كونه تعالى عالما بنفسه لزم منه ان لا
يعلم ذواتنا لانتظام الدليل المذكور هاهنا بعينه لكن التالي ظاهر الفساد فكذا المقدم قال
ومنهم من سلم كونه تعالى عالما بنفسه ومنع كونه عالما بغيره اقول بعض الناس عكس الامر واعترف
بكونه عالما بنفسه لكن منع كونه عالما بغيره واحتج عليه بان قال لو كان الله عالما بغيره لزم وقوع
الكثرة في ذاته والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان عالما بغيره والعلم عبارة
عن حصول صور مساوية للمعلوم في العالم على ما يعتقده الفلاسفة او عبارة عن اضافة مخصوصة
بين العالم والمعلوم على ما يعتقده المتكلمون فحينئذ يلزم حصول تلك الصور او الاضافات في ذاته
تعالى وهو مستلزم لحصول الكثرة في ذاته قال والجواب ان الكثرة في الصور والاضافات
الى آخره اقول توجيه هذا الجواب ان يقال ان ادعى ان البارى تعالى لو كان عالما بغيره يلزم الكثرة
في ذاته على معنى ان ذاته تعالى يتكثر او يعني به انه يلزم الكثرة في لوازم ذاته ان ادعيت الاول
فلا نسلم صدق الشرطية وما ذكرتموه لا يدل الا على حصول تلك الصور والاضافات في
في ذاته وذلك يقتضي تكثر تلك الصور والاضافات وهي من لوازم ذاته لا تكثر ذاته وان
ادعيت الثاني فالشرطية مسلمة لكن لا نسلم انتفاء التالي فان لوازم ذاته كثيرة لا يخفى ذلك
على احد قال ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات الى آخره اقول زعم بعض الفلاسفة
انه تعالى لا يعلم الجزئيات واحتج عليه بانه لو علم كون زيد في الدار الذي هو معنى جزئي
فعند خروجه من الدار اما ان يبقى العلم الاول اعني العلم المتعلق بكون زيد في الدار
او لا يبقى وكل واحد منهما محال اما الاول فلانه لو بقي ذلك العلم لكان جهلا وهو على الله محال
وان لم يبق لزم التغير في ذاته وذلك ايضا عليه محال قال والجواب انك ان عنيت
بالتغير وقوع التغير في الاحوال الاضافية فلم قلت بانه محال الى آخره اقول توجيه هذا
الجواب ان يقال لم قلتم بانه لا يجوز ان لا يبقى ذلك العلم قوله لانه حينئذ يلزم التغير في ذاته
قلنا اي شيء تعني بقولك يلزم التغير في ذاته تعني به انه يلزم التغير في ذاته على معنى
ان ذاته من حيث هي ذاته متغيرة عما كان قبل ذلك او تعني به انه يلزم التغير في الاحوال
الاضافية بالنسبة الى ذاته فان عنيت به الاول فلا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية
فان عدم ذلك العلم لا يوجب الا تغير اضافة مخصوصة بين علمه وذلك المعلوم لان كونه
عالما بذلك المعلوم اضافة بين المعلوم وبين علمه فعند تغير ذلك المعلوم يتغير تلك الاضافة

والتغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات وان عنيت به التغير في الامور
الاضافية فالشرطية مسلمة لكن لا نسلم انتفاء التالي فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم عند
حصول ذلك الحادث يصير معه ثم بعد فناء ذلك الحادث يصير بعده وكل ذلك تغير في الاضافات ت
قال ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها الى آخره اقول بعض الناس
زعم ان البارى تعالى لا يعلم الامور الجزئية قبل دخولها في الوجود وانما يتعلق علمه بها عند
وقوعها واما قبل وقوع الجزئيات فلا يعلم الا الماهية الكلية من حيث انها ماهية واحتج
على ذلك بوجهين الاول ان كل معلوم متميز عن غيره ولا شيء من الاشخاص قبل وجودها متميز
عن غيره ينتج لا شيء من الاشخاص قبل وجودها بمعلوم اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية
فلان الشخص قبل وجوده نفي محض وعدم صرف ولا شيء من المعدوم والمنفي بمتميز الثاني انه تعالى
لو علم الاشياء قبل وقوعها يلزم الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل اصلا واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الشرطية فلانه لو علم الاشياء قبل وقوعها وكل ما علم الله تعالى فهو واجب الوقوع
وجوديا كان او عدميا لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب علمه جهلا وذلك على الله تعالى محال
والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع معلومه محال فوقوعه واجب والواجب لا يتعلق به القدرة فضلا
عن قدرة العبد واما ان التالي محال فلانه لو كان كذلك لكان حكم الانسان حكم الجماد ولو كان
كذلك لاستحال ان يكون مكلفا ومخاطبا لاستحالة تكليف الجمادات ومخاطبتها قال
والجواب عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات المحضة قبل وقوعها الى آخره اقول هذا
الجواب ظاهر يشعر بنقض الدليل المذكور بعلمنا بالحركات قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غدا
لكن الاولى ان يمنع المقدمة الثانية وهي قوله ولا شيء من الاشخاص قبل وجودها متميز عن غيره
فان طلوع الشمس غدا من المشرق وطلوعها غدا من المغرب امران جزئيان معدومان الآن مع انا
نميز بينهما ونحكم على وجود الاول غدا وعلى عدم الثاني والحكم على الشيء بدون الامتياز محال
قال وعن الثاني بالتزام ان ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع اقول توجيه هذا
الجواب ان يقال لا نسلم انتفاء التالي فان الجبر عندنا حق فان ما علم الله تعالى وقوعه ووجوده
فهو واجب الوقوع وما علم عدمه فهو ممتنع الوجود لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال
ومنهم من انكر كونه عالما بما لا نهاية له واحتج عليه بثلثة اوجه الى آخره اقول
تقرير الوجه الاول ان يقال معلومات الله تعالى غير متناهية ونعكس بعكس النقيض الى قولنا الا

يطلق على ... الزيادة والنقصان ويطلق على ...
... الزيادة والنقصان ... ان يطلق على ...

تكون متناهيا لا تكون معلوما لله تعالى او ننتظم مع قولنا الاشي من غير المتناهي بمتناه قياسا منتجا
لقولنا ليس معلومات الله غير متناهية فهي اذن متناهية اما صغرى القياس المذكور فلان بعض
معلوماته اقل من كلها واما الكبرى فظاهرة واما الوجه الثاني فتقريره بقياسين لا مترادفين
هكذا كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه ينتج
كل ما كان معلوما فغيره خارج عنه ثم تجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا وكل ما كان غيره خارجا
عنه فهو متناه لينتج ان كل معلوم متناه وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمتناه لا يكون
معلوما والمقدمات المستعملة في هذين القياسين ظاهرة وتقرير الوجه الثالث ان يقال لو كان
معلومات الله غير متناهية لكان له علوم غير متناهية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
هو ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر غيره لانه يمكن ان يعقل كون الشيء عالما بشيء مع الجهل
بكونه عالما بغيره والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم وحينئذ يكون هناك علوم غير متناهية فصحت
الشرطية واما انتفاء التالي فلانه لو كان له علوم غير متناهية لكان في ذاته موجودات غير
متناهية وانه محال قال والجواب عن الاول ما تقدم ان تطرق الزيادة والنقصان
الى الشيء لا يدل على انتهائه الى حد اقول توجيه هذا الجواب منع كبرى القياس المذكور
وسند المنع هو ان مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته وكل واحد منهما غير متناه عندي وكذلك
تضعيف الالف مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الالفين كذلك مع ان كل واحد منهما غير متناه
جزما ويمكن ان يقال ايضا ان عنيت بقولك في الصغرى ان معلومات الله تعالى تتطرق اليها
الزيادة والنقصان ان كل واحد من معلوماته كذلك فهو ممنوع وما ذكرتم ليس انه انما يدل
على المعلوم الذي له بعض حتى يكون بعضه اقل من كله وليس كل معلوم كذلك فان من جملة معلوماته
ما ليس بمتجزئ اصلا فلا يمشي ما ذكرتموه من الدليل فيه وان عنيت به ان بعض معلوماته تتطرق
اليه الزيادة والنقصان فهو مسلم لكنه ينتج مع الكبرى المذكورة ان بعض معلوماته متناهية
ونحن نقول به قال وعن الثاني ان المتميز كل واحد منها وهو متناه اقول توجيه
هذا الجواب ان يقال ان عنيت بقولك ان كل ما كان معلوما فهو متميز ان كل واحد من افراد
معلوماته والمجموع المركب منها من حيث هو مجموع متميز فهو ممنوع بل المتميز ليس الا كل واحد
من الافراد واما المجموع فلا وان عنيت به ان كل واحد من افراد معلومه متميز فهو حق لكن
اذا ضم الى باقي المقدمات المذكورة انتج ان كل واحد منها متناه ونحن نقول به انما النزاع

في مجموع معلوماته وما ذكرتموه لا يدل عليه ويمكن ان يمنع ايضا قوله كل ما كان متميزا عن غيره
فغيره خارج عنه لانه ان عنى خروج غيره عنه انقطاعه عنه فهو عين النزاع وان عنى عدم دخول الغير
في ماهيته فهو غير لازم ايضا لان المجموع المركب من افراد معلومات الله تعالى متميز عن كل واحد
منها وليس شيء من تلك الافراد خارج عنه سلمنا لكن لا نسلم ان كل ما كان غيره خارجا عنه
على هذا التفسير فهو متناه فانا لو فرضنا ان الامكان امر زائد على الماهية الممكنة لكان ممكنا
وله امكان آخر ولامكانه امكان آخر الى غير النهاية ومفهوم الوجوب والامتناع ليس خارجا في
ماهية هذا المجموع مع انه غير متناه قال وعن الثالث ان العلم واحد لكن نسبته غير متناهية
اقول توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بغيره قوله لانه يصح
ان يعلم كون الشيء عالما بشيء مع الجهل بكونه عالما بغيره قلنا نعم ولكن لا يلزم منه تغاير العلمين
بل تغاير النسب والتعلقات العارضة للعلم لانه يلزم منه ان يكون تعلق علمه باحد المعلومين ونسبته
اليه غير تعلق علمه بالآخر ونسبته اليه واذا كان كذلك كان العلم واحدا ونسبة تعلقاته تكون
غير متناهية ولا امتناع في ذلك لكونها امورا عدمية قال وهذا ضعيف الى آخره
اقول توجيه هذا الاشكال ان يقال لو علم الله تعالى امورا غير متناهية لزم ان يحصل في ذاته
موجودات غير متناهية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العلم بكل معلوم اما ان يكون
مغايرا للعلم بغيره او لم يكن فان كان الاول فالامر ظاهر وان كان الثاني لزم ان يكون تعلق
علمه باحد المعلومين ونسبته اليه غير تعلق علمه بالمعلوم الآخر ونسبته اليه اذ لو كان التعلقان
والنسبتان واحدا لزم من تعلق علمه ونسبته الى معلوم واحد تعلق علمه ونسبته الى جميع المعلومات
فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بجميع الاشياء وانه محال واذا كان كذلك كان الشعور بالشيء
لا يتحقق الا مع هذه النسب والتعلقات فهذه النسب والتعلقات ان لم تكن موجودة لم يكن العلم بالشيء
موجودا وان كانت موجودة لزم حصول امور موجودة في ذاته وفيه نظر لانه ان عنى بالموجود
في قوله ان تلك النسب اما ان لا تكون موجودة او تكون موجودة الحصول المشترك بين الامر
الوجودي والعدمي نختار القسم الثاني لكن لا يلزم من ذلك حصول امور موجودة في ذاته وان
عنى به الامر الوجودي نختار القسم الاول لكن لا يلزم من كونها غير موجودة على هذا التفسير
ان لا يكون العلم بالشيء موجودا فانه لا يلزم من كون الموصوف عليه عدميا عدم حصول الموقوف عند
حصوله فان المعلول كما يتوقف على الامور الوجودية فقد يتوقف على عدم المانع ايضا ولا يلزم

من ذلك عدم حصوله عند حصوله فلذا ابهمنا قوله وقد ذكرنا ان الاستاد ابا سهل التزمه اسانه
الى ان الحق في جواب هذا الوجه التزام ان الله تعالى علوما غير متناهية كما التزمه الاستاد ابو سهل
الصعلوكي رحمه الله قال ومنهم من انكر كونه عالما بجميع المعلومات الى اخره اقول احتج
هذا القائل بانه تعالى لو علم جميع المعلومات يلزم ان يكون له صفات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا
غير متناهية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا علم شيا فلا بد حينئذ من ان يعلم
كونه عالما بذلك الشيء ويعلم ايضا كونه عالما بذلك الشيء ويعلم ايضا كونه عالما بكونه عالما بذلك
الشيء فيترتب حينئذ هناك مراتب غير متناهية وكذلك الكلام في كل واحد من معلوماته لكن معلومات
الله تعالى غير متناهية وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية لزم ان يكون له صفات غير متناهية
لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية قوله فان كان العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به اشارة الى منع
الشرطية وتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية وانما تصدق ان لو كان
العلم بالعلم بالشيء مغايرا للعلم به وهو ممنوع فان عندنا العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء
لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل وقوله قلت هذا باطل لان العلم بالشيء اضافة
الى الشيء والعلم بالعلم بالشيء اضافة بين العلم وبين العلم بالشيء والاضافة الى الشيء غير الاضافة
الى الغير اشارة الى جواب هذا المنع وتوجيهه ان يقال الدليل على صدق ما ذكرنا من الشرطية
انه اذا علم شيا فحينئذ لا بد ان يعلم كونه عالما بذلك الشيء لكن كونه عالما بذلك الشيء مغاير
لذلك الشيء بالضرورة والعلم اما نفس الاضافة بين العالم والمعلوم او الموقوف على اضافة مخصوصة
بينهما لكن الاضافة الى احد الشيئين المتغايرين مغايرة للاضافة الى الاخر فيلزم ان يكون
الاضافة الى المعلوم مغايرة للاضافة الى كونه عالما بذلك المعلوم ويلزم من ذلك ان يكون
له صفات غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية على الوجه الذي قررناه قال
والجواب ان اللانهاية في النسب والتعلقات وهي امور غير ثبوتية الى اخره اقول توجيه هذا
الجواب ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية وما ذكرتم انما يدل عليها ان لو كان العلم
باحد المعلومات مغايرا للعلم بالاخر وهو ممنوع بل عندنا العلم شيء واحد الا ان تعلقه باحد
المعلومين مغاير لتعلقه بالاخر واذا كان كذلك كانت الامور الغير المتناهية اللازمة
حينئذ هي النسب والتعلقات وهي امور عدمية والثابت هو العلم وهو شيء واحد وقوله
وهذا الاشكال الذي تقدم اشارة الى ما قاله على الجواب عن الوجه الثاني وقد عرفت توجيه
الثالث

في قدرته على كل المقدورات

ايراده وما فيه قال مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا
لجميع الفرق الى اخره اقول توجيه ما ذكر من الدليل ان يقال لو كانت العلة لكون بعض الاشيا
مقدورا لله تعالى هي الامكان لكان كل الممكنات مقدورا له لكن المقدم حق والتالي مثله بيان
الشرطية ان العلة في مقدورية البعض لو كانت هي الامكان والامكان وصف مشترك بين جميع
الممكنات لوجب كون الكل مقدورا لله تعالى اذ لو اختص قدرته بالبعض دون البعض لا فتقر
الى مخصص فلا يكون الامكان علة للمقدورية اصلا والمقدر خلافه او نقول حينئذ الاشتراك
في العلة يستلزم للاشتراك في المعلول لامتناع انفكاك المعلول عن العلة ويلزم من ذلك بالضرورة
اشتراك كل الممكنات في كونه مقدورا لله تعالى واما حقية المقدم فلان العلة فلان العلة
في مقدورية البعض لو لم تكن هي الامكان لكانت اما الوجوب او الامتناع لانحصار الجهات في
هذه الثلاثة لكن الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية تعين كون الامكان هو العلة وفيه
نظر لانا لا نسلم ان الامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات ولم لا يجوز ان يكون امكان كل
ماهية من الممكنات مخالفا لامكان ماهية الاخرى بحسبه والماهية واذا كان كذلك لا يلزم
اختصاص قدرته بالبعض دون البعض للافتقار الى مخصص ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان الاشتراك
في العلة يستلزم للاشتراك في المعلول وانما يلزم ذلك ان لو كانت العلة علة تامة وهو ممنوع سلمنا
صدق الشرطية لكن لا نسلم وقوع المقدم قوله علة مقدورية البعض لو لم تكن هي الامكان
لكانت اما الوجوب او الامتناع قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت المقدورية صفة
ثبوتية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون من الاعتبارات العقلية ولا يكون لها حاجة الى العلة
سلمنا كونها صفة ثبوتية وانه لا بد لها من العلة ولكن لا يلزم من عدم كون الامكان علة لها ان
يكون علتها اما الوجوب او الامتناع لم لا يجوز ان يقال ان قدرة الله تعالى لذاتها يقتضي التعلق
ببعض الممكنات دون البعض لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال واذا ثبت
انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يقع شيء من الممكنات الا بقدرته الى اخره اقول تقريره
على الوجه الذي ذكر ان يقال لو فرضنا شيا اخر غير الله تعالى مؤثرا في شيء من الممكنات لكان اذا
اجتمعا على ذلك الاثر الممكن فاما ان يقع ذلك الممكن بكل واحد منهما او لا يقع بواحد منهما
او يقع باحدهما دون الاخر والاقسام باسرها باطلة اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء القسم
الاول فلانه لو وقع بكل واحد منهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال

لان وقوعه بكل واحد منهما ممتنع وقوعه بالآخر فلو وقع بكل واحد منهما يلزم ان لا يقع شيء منهما وانه محال واما انتفاء القسم الثاني فلانه لو لم يقع شيء منهما يلزم ان يقع بكل واحد منهما لانتفاء المانع من عدم وقوعه بكل واحد منهما وقوعه بالآخر فما لم يوجد وقوعه باحدهما لا يمتنع وقوعه بالآخر فلو لم يقع شيء منهما لزم ان يقع بكل واحد منهما وانه محال واما القسم الثالث فلانه لما كان كل واحد منهما مستقلا بالتاثير فلو وقع باحدهما دون الآخر لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وانه محال لا يقال ان عنيتم بالمؤثرية قولكم لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكونه قادرا لم يكن ما جعله ملزوما للمحال نقيض المدعى فلا يلزم من انتفائه صدق المدعى وان عنيتم به كونه خالقا وجد به بعض الممكنات فيكون معناه لو فرضنا ان بعض الممكنات وقع بغير قدرة الله تعالى وحينئذ يكون قوله لو اجتمعا على ذلك الممكن فاما ان يقع بهما او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الآخر ركيكا مستدركا لان التقدير تقدير انه يقع باحدهما لانا نقول نعني به الاول ويلزم من انتفائه ان لا يقع شيء منهما بغير قدرة الله تعالى اذ لو وقع شيء منهما بغير قدرته لكان غيره قادرا على شيء من الممكنات وقد بينا انه ليس كذلك نعم لقائل ان يقول ما ذكر من الشرطية مقدمها اتصاف غير الله تعالى بكونه مؤثرا في شيء من الممكنات وتاليها شرطية مقدمها اجتماع الباري وذلك الغير على ذلك الاثر وتاليها امر محال ولا يلزم من ذلك عدم اتصاف غير الباري تعالى بكونه مؤثرا في شيء من الممكنات الذي هو المطلوب وانما يلزم ذلك ان لو كان المحال مترتبا على صدق اجتماعهما على ذلك الاثر وانتفاؤه على ذلك التقدير ممنوع بل المعلوم انتفاؤه في نفس الامر وانتفاؤه في نفس الامر لا ينفعه بل الصواب ان يقال لو وقع شيء من الممكنات بغير قدرة الله تعالى يلزم ان يكون كل واحد من الاله تعالى وذلك الغير قادرا عليه مع وقوعه بذلك الغير لكن ذلك محال لان كل واحد منهما لما كان مستقلا بالتاثير فوقوعه باحدهما دون الآخر يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وانه محال فثبت ان جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى وهو المطلوب واما ما نقله عن الفلاسفة والثنوية والمجوس مع الجواب عنه فظاهر واما النظام فانه زعم انه تعالى لا يقدر على الجهل وسائر القبائح واحتج عليه بان فعل القبيح منه محال والمحال غير مقدور ينتج ان فعل القبيح غير مقدور اما الصغرى فلان من فعل القبيح يلزمه احد الامرين وهو اما ان يكون جاهلا بكونه قبيحا او يكون محتاجا اليه وكل واحد منهما محال في حقه اما الشرطية فلانه ان لم يكن عالما بقبحه لزم الامر الاول وان

كان عالما به لزم احتياجه اليه لان الاقدام على فعل القبيح مع انه لا يكون للفاعل في ذلك غرض ومنفعة لا يليق بالحكيم واما الكبرى فلان المقدور هو الذي يصح تعلق القدرة بايجاده وذلك يستدعي صحة وجوده في نفسه فاذن كل ما هو مقدور فهو صحيح الوجود في نفسه والممتنع ليس صحيح الوجود في نفسه فلا يكون مقدورا قال لا نسلم ان فعل الشيء القبيح يدل على الجهل او الحاجة الى آخره اقول توجيه هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان فاعل القبيح يلزمه الجهل او الحاجة اليه وما ذكرتم لبيانه فمدار انه عالم بقبحه ولم قلتم بانه يلزم احتياجه اليه حينئذ قوله لان فاعل الفعل القبيح من غير ان يكون له فيه غرض ومنفعة لا يكون حكيما قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هو مالكا لكل شيء اما اذا كان مالكا لكل شيء فله ان يفعل ما يشاء ولا يسأل عن فعله قوله سلمنا لكن هذا الامتناع انما جاء من جهة الداعي فلم قلتم انه ممتنع من جهة القدرة الى آخره توجيهه ان يقال يدعي ان فعل القبيح محال من جهة ان الداعي الى فعله لا يوجد او من جهة القدرة على معنى انه لو حصل له الداعي الى الفعل بدل الداعي الى الترك لا يتمكن من فعله فان ادعيت الثاني فلا نسلم لزومه مما ذكرتم من القياس بل اللازم منه انه محال من جهة ان الداعي الى فعله لا يوجد فان ادعيت الاول فمسلم ولكن لم قلتم بانه يلزم منه ان يكون ممتنعا من جهة القدرة على ما ذكرنا من التفسير فان القادر حال الجزم ارادته بالترك يمتنع عليه الفعل نظرا الى هذا الداعي لكنه يكون قادرا على الفعل نظرا الى انه لو حصل له الداعي الى الفعل بدلا عن الداعي الى الترك لكان قادرا عليه واما ما عاد فمن زعم ان كل ما علم الله تعالى انه يكون ويوجد فهو واجب الوقوع وما علم انه لا يكون ولا يوجد فهو ممتنع الوقوع لامتناع خلاف معلوم الله تعالى والواجب والممتنع لا يكونان مقدورين فما علم الله تعالى وجوده وما علم عدمه لا يكون مقدورا وما ذكر الامام في جوابه اولا ظاهره كونه جدليا والجواب الحقيقي قوله ثم نقول انه وان كان واجبا نظرا الى العلم لكن ممكن في نفسه فكان مقدورا وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان كل ما هو واجب وممتنع لا يكون مقدورا وانما لا يكون مقدورا ان لو كان وجوبه او امتناعه انما جاء من ذاته اما اذا كان واجبا او ممتنعا بالنظر الى شيء خارج عن ذاته فلا نسلم انه لا يكون مقدورا وههنا كذلك لان ما علم الله تعالى انه يكون وما علم انه لا يكون انما يصير واجبا وممتنعا بالنظر الى علمه تعالى اما بالنظر الى ذاته فهو غير واجب ولا ممتنع

واذا كان كذلك جاز ان يكون مقدورا واما ما ذكره ثانيا فوجهه ان يقال العلم بوقوع
الشيء بعد وقوع ذلك الشيء لان الشيء ما لم يوجد استحال ان يتعلق العلم بوقوعه ووقوع
الشيء بعد تعلق القدرة بوقوعه لانه ما لم تتعلق القدرة بايجاده استحال ان يوجد فاذن
العلم متاخر عن تعلق القدرة بايجاد الشيء بمرتبتين والمتاخر عن الشيء استحال ان يكون مانعا
منه فاذن العلم بوقوع الشيء لا يصير مانعا من تعلق القدرة به فعلم الله تعالى بان الشيء يوجد
وعلمه بانه لا يوجد لا يوجب كون المعلوم غير مقدور له فبطل ما ذكرتم من الدليل ولقايل
ان يقول ما ذكرتموه انما يبطل قول من قال ان علم الله تعالى بوقوع الشيء في الحال وعلمه بعدمه
في الحال يوجب وجوب الاول وامتناع الثاني اما من يقول ان علم الله تعالى بان الشيء سيوجد
وعلمه بان الشيء سيعدم يقتضي وجوب وجود الاول في الزمان المستقبل وامتناع الثاني في
الزمان المستقبل فهذا لا يبطله لان مثل هذا العلم لا يتاخر عن تعلق القدرة بايجاد ذلك
الشيء وباعدامه بل الجواب ما ذكرناه في مسئلة اثبات انه تعالى قادر واما ما نقله عن الكعبي
مع دليله فظاهر وما ذكره فجوابه متوجه ان يقال لا نسلم ان فعل العبد طاعة او سفه
او عبث بل هذه امور واحوال عارضة لنفس الفعل من حيث صدوره عن العبد وذات
الفعل من حيث انه فعل حركة او سكون واذا كان كذلك فلا امتناع في ان يكون الله تعالى قادرا
على ذات ذلك الفعل ولم قلتم بانه ليس كذلك واما ما نقله عن ابي علي وابي هاشم مع ما احتجا
به فظاهر وتوجيه جواب الامام عنه ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتموه من الشرطية قوله
لان الله اذا اراد وقوع الشيء وكره العبد وقوعه وجب ان يوجد لتحقق الداعي وان لا يوجد
لتحقق الصارف قلنا لا نسلم انه وجب ان لا يوجد لتحقق الصارف وانما يلزم ذلك ان لو
لم يكن هناك سبب آخر مستقل بايجاد ذلك الشيء فان ارادة الله تعالى وقدرته مستقل بايجاد
ذلك الشيء فيوجد وهو اول المسئلة لان عندنا الله تعالى قادر على جميع الاشيا سوا اراد العبد
وقوعه او كره قال اتفق اصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحيوة
خلافا للفلاسفة والمعتزلة الى آخره اقول اما ما ذكره في الكشف عن محل النزاع
فنقي عن الشرح واما توجيه البرهان المذكور بان يقال لو كان العلم والقدرة والحيوة نفس
ذات واجب الوجود لذاته لكان العلم بوجود احدهما علما بوجود الباقي لكن التالي باطل
فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما انتفا التالي فلانا بعدما علمنا بكونه تعالى موجودا

نفتقر الى دليل آخر يدل على كونه عالما وقادرا وحيا والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فعلمه تعالى
وقدرته وحيوته امور زائدة على ذاته قال احتج الخصم بامور الى آخره اقول اما
الوجه الاول فتقريره ان يقال لو كان العلم والقدرة والحيوة امورا زائدة على ذات واجب الوجود
كانت مفتقرة اليها وكل ما كان مفتقرا الى غيره فهو ممكن لذاته فهذه الامور ممكنة لذاتها
وكل ممكن لا بد له من علة فلهذه الامور علة وتلك العلة اما ان تكون ذات واجب الوجود
او غيرها والثاني محال والا لكان الواجب لذاته مفتقرا في جهة من جهاته الى غيره فلا
يكون الواجب لذاته واجبا لذاته من جميع جهاته وقد بينا ابطاله والاول ايضا محال
لان علة تلك الامور لو كانت ذات واجب الوجود والموصوف بها ايضا هو تلك الذات
فحينئذ يلزم ان يكون الذات الواحدة فاعلة وقابلة معا وهو محال واما الوجه الثاني
فتقريره ان يقال لو كان الله تعالى عالميته معللة بالعلم لزم تعليل الواجب بغيره وانه محال اما
الشرطية فظاهرة لكون عالمية الله تعالى واجبة واما انتفاء التالي فلان الواجب يستغني
بوجوبه عن العلة استحال تعليله بالعلة وكذا القول في القادرية المعللة بالقدرة والحيية
المعللة بالحيوة واما الوجه الثالث فتقريره ان يقال لو كان العلم والقدرة والحيوة
امورا قديمة زائدة على ذات واجب الوجود لكانت مماثلة للذات والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الشرطية فلانه حينئذ يلزم اشتراك تلك الامور لذات واجب الوجود في القدم
وذلك موجب لتماثلهما واما انتفاء التالي فلانهما لو كانت مثلا للذات واجب الوجود لما يكون
احدهما بكونه ذاتا والباقي بكونه صفة اولى من العكس فحينئذ اما ان يكون كل واحد منهما ذاتا
وصفة او لا يكون شي منها لا ذاتا ولا صفة والكل محال قوله واما الوجه الرابع فتقريره
ان يقال لو كان العلم والقدرة والحيوة امورا قديمة زائدة على ذات واجب الوجود
كانت مغايرة للذاته بالضرورة ولو كانت مغايرة لذاته لزم تحقق امور قديمة متغايرة ينتج
لو كان العلم والقدرة والحيوة امورا قديمة زائدة على ذات واجب الوجود لزم تحقق امور
قديمة متغايرة لكن القول بتعدد ما متغايرة محال فالقول بكون هذه الامور قديمة زائدة على
الذات يكون محالا واما الوجه الخامس فتقريره ان يقال لو كان علم الله تعالى وقدرته زائدين
على ذاته لزم حدوث علمه وقدرته لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
علمه وقدرته اذا كانا زائدين على ذاته كان علمه المتعلق بمعلوم منا وقدرته المتعلقة

بمقدورنا ايضا زايدين على ذاته لكن علمه المتعلق بمعلوم منا يجب ان يكون مثلا لعلمنا وقد رته
المتعلقة بمقدورنا مثلا لقدرتنا والامور المتماثلة يجب اشتراكها في جميع الاحكام وعلمنا وقدرتنا
حادثان فيلزم ان يكون علمه وقدرته حادثين واما الوجه السادس فتقريره ان يقال لو كان
علمه تعالى زايدا على ذاته لزم ان يكون له معلوم غير متناهية والتالي محال بيان الشرطية ان علمه
تعالى اذا كان زايدا على ذاته والعلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم اخر فيعني ومعلومات الله تعالى
غير متناهية لما مر فيلزم ان يكون علومه غير متناهية **قال** والجواب عن الاول قد
تقدم الى اخره **اقول** اما الجواب عن الاول فنقول لا نسلم استحالة كون الشي الواحد فاعلا
وقابلا معا وما ذكرتموه في بيان ذلك فقد مر الجواب عنه واما عن الثاني فنقول ما ذكرتموه
لا يبطل مذهبنا لانا لا نقول الا بالعلم واما العالمية المعللة بالعلم فلا نقول بها وبتقدير ان
نقول لا نسلم انتفا ما ذكرتم من الشرطية فحكم الواجب مستغني بوجوبه عن العلة فلنا لا نسلم
ذلك مطلقا فان الواجب يستغني عن العلة اذا كان واجبا لذاته واما اذا كان واجبا
لغيره فلا واذا كان كذلك فنقول لم قلتم بان عالمية الله تعالى واجبة لذاتها وانما تكون واجبة
لذاتها ان لو كانت نفس واجب الوجود وهو اول المسالة بل عالمية الله تعالى معللة بالعلم فتكون
واجبة لغيرها والمعلل بالعلم لا يستغني عن العلة كما في الشاهد واما عن الثالث فنقول
لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية قوله لانها تشارك الذات في القدم وذلك يقتضي تماثلهما
قلنا لا نسلم فان مشاركة في القدم اشتراك في الوصف وللاشتراك في الاوصاف ثبوتية
كانت او عدمية لا تقتضي التماثل فان الضدين يشتركان في التضاد مع تخالفهما في الماهية واما
عن الرابع فنقول ان عنيتم بالتغاير ان مفهوم كل واحد منهما مخالفا للاخر فالامر كذلك ولم قلتم بان
التغاير على هذا التفسير ينفيه الا انا لا نطلق هذه اللفظة عليها لعدم الاذن وان عنيتم به
جواز مفارقة كل واحد منهما الاخر في المكان والزمان والثبوت والعدم فلم قلتم بان التغاير على
هذا التفسير متحققة وان عنيتم به امرا ثالثا فبينوه لننظر في صحته وفساده واما عن الخامس فلا
نسلم صدق الشرطية وانما يصدق ان لو لزم من اشتراك علمه تعالى وعلمنا في التعلق بمعلوم منا
تماثلهما ومن تماثلهما اتحادهما في جميع الاحكام وهما ممنوعان اما الاول فلان ذلك اشتراك
في بعض اللوازم واشتراك الشيئين في بعض اللوازم لا يوجب تماثلهما فان الامور المختلفة يجوز
اشتراكها في اللوازم واما الثاني فلان المثلين لا بد وان يتمايزا بالتعين والا ارتفعت

الاثنينية واذا كان كذلك جاز ان يكون بعض علمنا وقدرتنا شرطا للحدوث وبعض علمه
وقدرته مانعا منه وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في الحدوث لوجوده تعالى فانه يساوي وجودنا
ووجودنا حادث ولم يلزم منه حدوث وجوده فكذا ههنا واما عن السادس فنقول لو صح
ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا تكون عالمية تعالى وقادريته امرين زايدين على ذاته لا متناهية
بعينه في العالمية والقادرية فكل ما هو جوابكم عنه فهو بعينه جوابنا والجواب الحقيقي منع قوله
العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم اخر فلم لا يجوز ان يكون علمه تعالى واحدا لكن يتعدد تعلقاته
بحسب تعدد معلوماته قوله وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه معناه ان كل واحد
من هذه الوجوه المذكورة ان دل على ان العلم والقدرة ليسا زايدين على الذات فهو بعينه
يدل على ان العالمية والقادرية ليستا زايدتين على الذات فكل ما التزمتم ملتزمونا في العلم
والقدرة يلزمكم في العالمية والقادرية **قال** الباري تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول
ابي علي وابي هاشم والخلاف فيه مع النجار الى اخره **اقول** الله تعالى مريد بارادة قديمة زايدة
على ذاته وهو قول ابي علي وابي هاشم خلافا للنجار فانه قال اراد به نفس ذاته لنا ان الارادة
لو كانت نفس ذاته تعالى لكان العلم بوجود ذاته علما بوجود كونه مريدا بالضرورة لكن الامر ليس
كذلك لانا بعد العلم بوجود موجود واجب لذاته نحتاج الى دليل يدل على كونه مريدا والمعلوم
غير ما ليس بمعلوم فعلمه تعالى صفة زايدة على ذاته واحتج ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما على
هذا المطلوب بان قالوا لو كان الله تعالى مريدا لذاته لزم ان تكون المرادات والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الشرطية فبينوها بالقياس على كونه عالما لذاته لانه لما كان عالما لذاته
كان عالما بكل المعلومات فكذلك لو كان مريدا لذاته لزم ان يكون مريدا لكل المرادات بالقياس
عليه واما انتفاء التالي فلانه لو كان مريدا لكل المرادات فاذا اراد الله تعالى موت رجل
واراد عمرو حيوته لزم ان يكون الله تعالى مريدا لموت ذلك الرجل وحيوته معا ولو كان كذلك
لزم اجتماع الحيوة والموت فيه لامتناع خلاف ما اراد الله تعالى وذلك محال واعترض الامام
عليه وقال لا نسلم انه لو كان مريدا لذاته لكان مريدا لكل المرادات واما
القياس على العلم فلا نسلم اما اولا فلانه لا يفيد الا الظن والمسالة علمية واما ثانيا فلان
المقيس عليه ممنوع فانا بينا انه تعالى عالم بجميع المعلومات بالعلم وهو صفة زايدة على ذاته
فلئن ثبت الدليل على صدق الشرطية ومساواته لو كان مريدا لذاته لكانت المريدية صفة

مريدا لكل

ذاتية فيكون نسبتها الى جميع المرادات على السوية فلم يكن تعلقها ببعض المرادات اولى من
تعلقها بالباقي فيجب ان يكون متعلقة بالكل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال المريدية الذاتية
لذاتها صفة التعلق ببعض المرادات دون البعض لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل
قال لا يجوز ان يكون مريدا بارادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية اما عند المعتزلة
فهو تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل واما عند الكرامية فهو مريد بارادة يخلقها في ذاته
اقول الدليل على انه لا يجوز ان يكون الله تعالى مريدا بارادة حادثة ولا بارادة مخلوقة في
ذاته هو ان الارادة لو كانت حادثة او خلقها الله تعالى في ذاته لافتقرت الى ارادة اخرى
لما بينا فيما قبل ان احداث الشيء وخلقه لا يصح الا بالارادة ولو افتقرت تلك الارادة
الى ارادة اخرى لافتقرت الارادة الاخرى الى ارادة ثالثة وهلم جرا فيلزم ان يكون هناك
ارادات غير متناهية كل واحدة منها قبل الاخرى وحينئذ يلزم التسلسل وانه محال قال
كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية الى آخره اقول اما ما نقل من نقل المذاهب فظاهر (في حدوث الكلام وقدمه)
وكذا الوجه الاول المذكور لبيان كون كلامه قديما لكن لا يخفى عليك ان التمسك بمثل هذا
الاجماع في المسائل العقلية لا يسند واما تقرير الوجه الثاني فيقول لو كان كلام الله تعالى
محدثا فلا يخلو اما ان يحدث في ذات الله تعالى او يحدث في غير ذاته وكلاهما محال اما
الشرطية فظاهرة واما استحالة القسم الاول فلانه لو حدث في ذاته تعالى لزم ان يكون الله تعالى
محلا للحوادث وقد بينا استحالة ذلك واما استحالة القسم الثاني فلان كونه تعالى متكلما صفة
من صفاته وقد دللنا على ذلك وصفة الشيء يستحيل ان تحصل فيه بل في غيره اذ لو جاز ذلك
لجاز ان يكون الجسم المحسوس حركة متحركا بحركة قائمة بغيره وذلك محال قال احتجوا
بامور الى آخره اقول احتج الخصوم بامور الاول لو كان كلام الله تعالى قديما لكان في الازل آمرا
وناهيا لكن ذلك محال لان الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي عبث وذلك غير جائز على الله
تعالى الثاني لو كان كلام الله تعالى قديما لكان في الازل متكلما بقوله انا ارسلنا نوحا لكن ذلك
محال لان قوله انا ارسلنا نوحا اخبار عن امر ماض والاخبار عن الامر الماضي في الازل
كذب والكذب على الله تعالى محال الثالث لو كان كلام الله تعالى قديما لاستحال ان يكون ناسخا
ومنسوخا وسورا وآيات لان ذلك من صفات المحدثات لكن الامة مجمعة على ذلك قال
والجواب عن الاول الى آخره اقول اما الوجه الاول فقد اجاب عنه عبد الله بن سعيد

بان يقال لا نسلم ان كلام الله لو كان قديما لكان في الازل امرا ونهيا ولم لا يجوز ان يقال
انه قديم لكنه ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وقوله وهذا في
غاية البعد الى آخره اشارة الى جواب هذا المنع والذي يمكن ان يقال في توجيهه
ان قدم كلام الله تعالى مع عدم كونه امرا ونهيا محال لانه لو ثبت هذا المجموع لما امكننا اثبات
كونه تعالى متكلما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو انا انما اثبتنا كونه تعالى
متكلما لانا اذا وجدنا في انفسنا طلبا واقتضاء وبينا الفرق بينه وبين الارادة امكننا ان
نشير الى ماهية معقولة وندعي ثبوتها لله تعالى واما الكلام الذي يغاير الحروف والاصوات ومعاني
ماهية الامر والنهي والخبر فغير متصور لنا فلا يمكننا اثباته لله تعالى لان ما لا يتصور كان القول
بثبوته لله تعالى في الازل محض الجهالة واذا ثبت انتفاء هذا المجموع فيلزم منه كلما كان كلامه قديما
كان امرا ونهيا لان المنفصلة المانعة الجمع يلزمها متصلة من عين احد طرفيها ونقيض الآخر واما
الاصحاب فقد سلموا صدق الشرطية لكن منعوا استحالة التالي وقالوا لم لا يجوز ان يكون المعدوم
مأمورا على تقدير وجوده والامام استبعد هذا ايضا وقال الدليل على ان المعدوم لا يجوز ان
يكون مأمورا هو ان الجماد الذي هو موجود يستحيل ان يكون مأمورا بالاتفاق فاذا كان الجماد
مع كونه موجودا لا يجوز ان يكون مأمورا فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل ان يكون مأمورا
ومنهم من سلم الشرطية ومنع استحالة التالي ايضا لكن ذكر له مستندا آخر وقال لم لا يجوز ان
يكون كلام الله تعالى امرا ونهيا في الازل من غير مأمور ومنهي ثم انه لما استمر الامر والنهي
وحتى صار المكلفون بعد حصولهم في الوجود مأمورين بذلك الامر ومنهيين بذلك النهي وضربوا
له المثال الذي ذكره الامام واما الوجه الثاني فتقرير ما ذكر من الجواب ان يقال ان
عنيتم بقولكم لو كان كلام الله تعالى قديما لكان في الازل متكلما بقوله انا ارسلنا نوحا انه
لو كان قديما لكان الجزء الذي هو كلامه القائم بذاته يكون قديما فالشرطية مسلمة لكن لا نسلم
استحالة التالي وان عنيتم به الخبر مع الاضافة التي تعرض له حالة ارسال نوح عليه السلام يكون
قديما فلا نسلم الشرطية وكذبها ظاهر لان القديم ليس الا الخبر الذي هو واحد واما
الاضافات العارضة له بحسب اختلاف الاوقات فليست بقديمة واذا كان كذلك فيختلف
حال الخبر بحسب اختلاف الاوقات فيحصل حينئذ الالفاظ الدالة عليه كالعلم فانه واحد
والقديم ليس الا هو لا تعلقاته العارضة له الحاصلة بحسب اختلاف المعلومات وبحسب اختلاف

الاوقات واما الوجه الثالث فوجهه ما ذكر فجوابه ان يقال لا نسلم انّا ما الى ما ذكرتم من
الشرطية فان الناسخ والمنسوخ والثبوت والاثبات صفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات
ولا نزاع في حدوثهما واما الكلام في الصفة التي دلت عليها هذه العبارات **قال** هذه
الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة خلافا لبعض اصحابنا فانهم اثبتوا خمس كلمات
الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء الى آخره **اقول** حقيقة هذا الكلام هي الخبر واما
الامور الاربعة التي ذكروها فعائدة الى الخبر اما الامر فلانه اخبار عن ترتب الثواب على فعل المامور
به والعقاب على تركه واما النهي فلانه اخبار عن ترتب العقاب على فعل المنهي عنه واما الاستخبار
فهو عائد الى الاخبار عن طلب شيء من المخاطب واما النداء فهو اخبار عن المنادي بصيرورته
النداء مخاطبا ومكلفا بامر من الامور **قال** خبر الله تعالى صدق لنا الى آخره **اقول** الدليل
على ان خبر الله تعالى صدق هو ان الكذب نقص خصوصا بالله ولانه من الاحوال التي هي نقص في حق قائلها
محال على الله تعالى فيمتنع الكذب محال على الله تعالى والمعتمد انا نظامرنا الصدق ولانه لو كان
الله تعالى كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم لما بينا ان كلامه عبارة عن صفة قديمة قائمة بذاته
ولو كان كاذبا بكذب قديم امتنع عليه الصدق لامتناع عدم القديم ينتج لو كان الله تعالى كاذبا
لامتنع عليه الصدق لكن التالي باطل لانه تعالى عالم بجميع الاشياء كما بيناه وكل من كان عالما
بشيء صح منه ان يخبر عن ذلك الشيء خبرا صادقا وذلك معلوم بالضرورة ينتج ان الله تعالى يصح ان
يخبر عما هو معلوم منه خبرا صادقا **قال** لا يقال هب ان ما ذكرتم يدل على ان ذلك الخبر
صدق لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقا **اقول** توجيه هذا السؤال ان يقال بعد تسليم ما
ذكرتم من الدليل انه انما يدل على ان ذلك القديم القائم بذاته تعالى صدق فهو مسلم وان ادعيت
انه يدل على كون هذه الالفاظ صدقا فممنوع وعدم دلالته على هذا ظاهر **قال** لانا نقول
المعتزلة هذا لازم عليكم الى آخره **اقول** توجيه هذا الجواب ان يقال انا ندعي دلالة ما ذكرنا
من الدليل على ان ذلك الخبر القديم صدق واما هذه الالفاظ فلا ندعي كونها صادقة بهذا
الدليل ولا يلزم من عدم دلالة هذا الدليل على صدقها جواز ان لا تكون صادقة فان عدم وجدان
دليل معين على شيء لا يستلزم عدمه وان سلمنا جواز ان لا تكون صادقة لكن ذلك لازم عليكم
ايضا لانكم تجوزون الحذف والاضمار في كلام الله تعالى لحكمة لا نطلع عليها واذا كان
كذلك جاز ان يكون المراد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه منها وعلى هذا التقدير لا يبقى الوثوق

بشيء من هذه الظواهر واذا كان لازما عليكم ايضا فما هو جوابكم عنه فهو بعينه جوابنا **قال**
نحن نعلم بالضرورة ان ذلك القديم غير مسموع الى آخره **اقول** لا شك ولا خفاء ان الخبر القديم
القائم بذاته غير مسموع لنا في هذا الزمان اما انه هل يجوز ان يكون مسموعا ام لا فالحق ان هذا
مما لم يقم عليه دلالة ولا على نقيضه وقوله لانا انما جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا بعرض
الى آخره اشارة الى الجواب عن سؤال سائل وكأن سائلا قال له لما جوزتم رؤية ما ليس
بجسم ولا عرض الذي هو ليس بمخصوص الاذن فلم لا تجوزون سماع ما ليس بمسموع الاذن
فاجاب عنه بقوله انما جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا عرض الذي هو غير مخصوص الاذن
لان الدليل دل عليه وهو انا لما راينا الجسم والعرض وجب انه لا بد من علة مشتركة
بينهما ولا مشترك الا الوجود لا جرم قلنا بجواز رؤية كل موجود والباري تعالى موجود
فيصح ان يكون مرئيا واما في هذه المسألة فالسمع لم يتعلق بالاجسام والاصوات حتى يستدعي
الى علة مشتركة بل السمع لم يتعلق الا بالصوت فقط فجاز ان يكون علة صحة المسموعية هي
الصوتية فقط وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعا **قال** زعم قدماء الحنفية في التكوين
ان التكوين صفة ازلية لله تعالى وان المكون محدث الى آخره **اقول** الحكم على ان التكوين
صفة قديمة او صفة حادثة انما يصح بعد تصور ماهية التكوين فان كان المراد من التكوين
نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهو صفة نسبية والنسبة لا توجد الا مع المنتسبين
فالتكوين على هذا التقدير لا يوجد الا مع القدرة والمقدور الذي هو المكون وحينئذ ان
سلمتم كون المكون حادثا فيلزم من حدوثه حدوث التكوين بالضرورة فاستحال ان يكون
التكوين قديما والمكون حادثا وان كان المراد من التكوين الصفة المؤثرة في وجود الاثر كان به
فهي عين القدرة ولا نزاع في قدمها وان كان المراد معنى ثالثا مغايرا لهما فلننظر فيه وقوله
قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور اشارة
الى منع مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان التكوين لو كان مغايرا للصفة
المؤثرة في وجود الاثر كان عين القدرة وانما يلزم ذلك ان لو كانت القدرة هي الصفة
المؤثرة في وجود الاثر وليس كذلك بل القدرة هي الصفة المؤثرة في امكان وجود
المقدور والتكوين مؤثر في وجوده اجاب عنه بان قال الدليل على ان التكوين
حينئذ يكون عين القدرة ان القدرة اما ان يكون مفهومها هو الصفة المؤثرة في وجود

المقدور او الصفة المؤثرة في امكانه والثاني باطل لان الامكان للممكن من ذاته وما بالذات
يستحيل ان يكون بالغير اما اولا فلامتناع تحصيل الحاصل واما ثانيا فلامتناع اجتماع علتين
على معلول واحد ولما بطل هذا القسم تعين الاول ولزم منه صحة الشرطية المذكورة لان
ذلك التاثير لا يكون على سبيل الوجوب لان الموجب بالذات يستحيل ان يكون قادرا
بالذات مختارا بل على سبيل الصحة والصفة المؤثرة في وجود الاثر على سبيل الصحة
هي القدرة اذا ثبت هذا فنقول ويلزم من هذا ان لا يكون التكوين صفة اخرى لله
تعالى مؤثرة في وجود المقدور لانه لو كان كذلك فتاثيرها في وجود المقدور اما ان
يكون على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب وكلاهما محال لان اما الاول فلان تاثيرها في
وجود المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة وحينئذ يلزم اجتماع المثلين
واجتماع علتين مستقلتين بالتاثير على مقدور واحد وانه محال واما الثاني فلان تاثيرها
في وجود المقدور ان كان على سبيل الوجوب لزم استحالة ان لا يوجد ذلك المقدور من
الله تعالى فيكون الله تعالى حينئذ موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وانه باطل باتفاق جميع
المتكلمين من الاشعرية والمعتزلة وايضا فالقدرة ما في صفة شانها التاثير على سبيل الوجوب
لان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا لكن الباري قادر فلا يكون له صفة هذا شانها
قال الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية
الى الخ اقول الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة وهي
الحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام او الثمانية وهي هذه السبع
مع البقاء فان الاستاذ ابا اسحق زعم انه تعالى باق بالبقاء وصفاته باقية لذواتها
واثبت ابو الحسين البصري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود واثبت
الاستواء صفة اخرى واثبت ابو اسحاق الاسفرايني صفة توجب الاستغناء عن المكان
واثبت القاضي صفات اخرى ثلاثة وهي ادراك الشم والذوق واللمس واثبت عبد الله بن
سعيد صفة وراء البقاء وهي القدم واثبت مثبتو الحال العالمية امرا وراء العلم والقادرية
امرا وراء القدرة وكذا القول في سائر الصفات واثبت ابو سهل الصعلوكي لله تعالى
بحسب كل مقدور قدرة واثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا صفات وراء
الارادة قال الامام والانصاف انه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها

فيجب التوقف فيها واحتج القائلون بحصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا كلفنا بكمال
المعرفة وكمال المعرفة انما يحصل بمعرفة جميع هذه الصفات ومعرفة جميع هذه الصفات لا تاتي الا
بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان لا
يدلان الا على هذه الصفات اعترض الامام عليه وقال لم قلتم بانا امرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز
ان يقال انا ما امرنا الا بان نعرف من صفات الله تعالى القدر الذي يتوقف على العلم به صدق
محمد عليه السلام سلمنا لكن لا نسلم انه لا بد من الدليل سيما وعندنا التكاليف باسرها تكليف
ما لا يطاق سلمناه لكن لم قلتم ان الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص لا يدلان الا
على هذه الصفات فقط ولما كانت هذه المسئلة ظاهرة كتبنا اكثرها بلفظ الامام قال

لا يعرف كنه ذاته

ذهب ضرار بن عمرو والغزالي من المتاخرين الى انا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول
جمهور الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة الى انها معلومة لنا الى اخره اقول اما
المتكلمون فقد احتجوا على ان حقيقة ذاته تعالى معلومة لنا وهو انا نعرف وجود الله تعالى ووجوده عين
حقيقته فيكون حقيقته معلومة لنا بالضرورة والا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما
لنا ومجهولا وانه محال وفيه نظر لانا لا نسلم انا نعرف وجود الله تعالى بل نعرف نفس الوجود اما
وجوده فلا وان سلمنا لكن لا نسلم ان وجوده عين حقيقته واما ما تمسك به الفريق الثاني
من الوجهين المذكورين فظاهر والجواب عن الوجه الثاني قد تقدم في اول الكتاب فلا نعيده
ههنا قال الله تعالى يصح ان يكون مرئيا خلافا لجميع الفرق الى اخره اقول الله سبحانه

في الرؤية

وتعالى يصح ان يكون مرئيا لنا خلافا لجميع الفرق من الفلاسفة والمعتزلة والمشبهة والكرامية
اما مخالفة الفلاسفة والمعتزلة فظاهر لانكارهما واما مخالفة المشبهة والكرامية فلانهم
انما جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه في المكان والجهة اما لو اعتقدوا ان يكون الله
تعالى منزها عن الجهة والمكان فانهم يحيلون ايضا رؤيته مع ان مثبتي الرؤية المنزهة عن
الكيفية مما لا يقول بها احد الا اصحابنا وقبل الشروع في الدلالة لا بد من تلخيص محل النزاع
فان لقائل ان يقول ان عني بالرؤية معنى بها الكشف التام او الحالة التي نجدها من
انفسنا عند ابصار الاجسام ان عنيت به الاول فهو مسلم ولا نزاع فيه لان المعارف
يوم القيمة تصير ضرورية لكل احد وان اردت بها الثاني فذلك مما لا نزاع في انتفائه
عن الله تعالى لان الرؤية عند جمهور الحكماء عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين

وعند اصحاب الشعاع عبارة عن اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وعند قوم عبارة عن حالة مستلزمة لارتسام صورة المرئي في العين او لاتصال خروج الشعاع الخارج من العين بالمرئي على اختلاف الرأيين وكل ذلك في حق الله تعالى محال وان اردتم به امرا ثالثا مغايرا لهذين الامرين فلا بد من افادة تصوره اذ التصديق بالشيء قبل تصوره محال قال والجواب انا اذا علمنا الشيء حال ما لم نره ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالين الى آخره اقول توجيه هذا الجواب ان يقال نعني بها امرا ثالثا مغايرا لما ذكرتم من الامرين وهو التفرقة التي تحصل لنا بين حالة العلم بالشيء قبل ان نراه وبين حالة العلم به بعد ان نراه وتلك التفرقة لا يجوز ان تكون عائدة الى ارتسام شبح المرئي في العين ولا الى خروج الشعاع منها المتصل بالمرئي ولا الى الحالة المستلزمة لاحدهما بل هي مغايرة لهذه الامور فندعي ان تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز اي ندعي انه يجوز ان تحصل لنا بالنسبة الى ذات الله تعالى هذه الصفة والمنكرون للرؤية ينكرون ذلك فهو البحث عن محل النزاع قال والمعتمد ان الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية فوجب ان يكون في الغائب كذلك الى آخره اقول اصحابنا اعتمدوا في هذه المسألة على ان قالوا انا نرى الجوهر والعرض وقد اشتركا في صحة كونهما مرئيين والحكم المشترك بين الامرين لا بد له من علة مشتركة بينهما ولا مشترك بين العرض والجوهر الا الوجود فوجب ان يكون صحة رؤيتهما معللة بكونهما موجودين والباري تعالى موجود فوجب ان يصح رؤيته لان الاشتراك في العلة موجب للاشتراك في المعلول قال وهذه الدلالة ضعيفة الى آخره اقول اعترض الامام على هذه الدلالة وقال لا نسلم ان صحة رؤيتنا الجوهر والعرض معللة بعلة وانما يكون كذلك ان لو كانت مفتقرة الى العلة وهو ممنوع فانا بينا ان الصحة ليست صفة ثبوتية بل هي عدمية والامور العدمية لا حاجة لها الى العلة سلمنا ان صحة رؤيتنا الجوهر والعرض معللة فلم قلتم بان العلة هي الوجود وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما امر آخر مشترك وهو ممنوع فان قلت لانا لما رأينا الجوهر والعرض اشتركا في صحة كونهما مرئيين والحكم المشترك بين امرين لا بد له من علة مشتركة بينهما ولا مشترك بينهما الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح ان يكون علة لصحة الرؤية لانه عبارة عن وجود مع قيد كونه مسبوقا بالعدم والعدم نفي محض فلا يكون صالحا للعلية واذا كان كذلك كان السابق لا مدخل له في التأثير فبقي المستقل بالتأثير هو الوجود فيصير حينئذ العلة هي الوجود فلا يكون

الحدوث من حيث هو حدوث علة قلنا لا نسلم ان الجوهر مرئي بل المرئي هو السطح المحيط وهو عرض ولئن سلمناه لكن لا نسلم اشتراك الجوهر والعرض في الحكم وانما يلزم ذلك ان لو كان صحة رؤية الجوهر مساوية لصحة رؤية اللون وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال الصحتان اعني صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية اللون نوعان اندرجا تحت جنس الصحة وتحقيقه ان صحة كون الجوهر مرئيا يمتنع حصولها في اللون لان اللون يستحيل ان يرى حجما وكذلك صحة رؤية اللون يمتنع حصولها في الجوهر لان الجوهر يستحيل ان يرى لونا وهذا انما هو لاختلاف ماهيتي الصحتين في الماهية سلمنا اشتراكهما في الحكم لكن لا نسلم انه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة ولم لا يجوز ان يكون كل واحد من الحكمين معللا بعلة تخالفه بالماهية لا يكون الحكم الآخر معللا به فانا بينا ان تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين جائز سلمنا وجوب الاشتراك في العلة لكن لا نسلم انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث فعليكم البرهان على الانحصار فيهما ثم نحن نذكر امرا ثالثا غيرهما وهو الامكان ولا شك في كونه مغايرا للوجود والحدوث فان قلت الامكان ايضا لا يصلح للعلية لانه امر عدمي والامور العدمية استحال اتصافها بالعلية قلنا لا نسلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون علة وانما يستحيل ذلك ان لو كان علة لامر وجودي واما اذا كان علة لامر عدمي فلا اذ لا استبعاد في تعليل الامور العدمية بالامور العدمية وههنا المعلول ايضا عدمي لان صحة الرؤية عدمية واذا كان كذلك جاز تعليلها بالامكان سلمنا انه لا مشترك بينهما سوى الوجود والحدوث لكن لم قلتم بان الحدوث لا يصلح للعلية قوله لانه عبارة عن وجود مقيد بقيد كونه مسبوقا بالعدم فيكون عبارة عن مجموع وجود وعدم والقيد العدمي لا يصلح للعلية قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقية الشيء بالشيء غير نفس ذلك الشيء السابق فتكون مسبوقية الوجود بالعدم غير العدم السابق والدليل على ان العدم غير داخل في ماهية الحدوث ان الحدوث لا يصدق على الشيء الا اذا كان موجودا وفي زمان الوجود استحال حصول العدم والا لزم كون الشيء موجودا ومعدوما معا وانه محال واذا كان كذلك كان الحدوث كيفية زائدة على العدم فجاز ان يكون علة لصحة رؤية الجوهر والعرض سلمنا ان المصحح لرؤيتهما هو الوجود ولكن لم قلتم بانه يلزم من هذا ان يكون وجود الله تعالى علة لصحة رؤيته وانما يلزم ذلك ان لو كان وجوده تعالى مساويا لوجودنا وهو ممنوع

كيف وان وجود الله تعالى عين ماهيته وماهيته مخالفة لماهية غيره ووجوده فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده تعالى علة لصحة الرؤية وهذا المنع وان كان الامام قد ذكره قبل جميع المنوع لكن موضعه الطبيعي ههنا فلذلك اخرنا ايراده الى هذا المقام سلمنا ان وجوده تساوي وجودنا لكن لا نسلم انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول صحة الرؤية فان حصول الحكم كما يعتبر فيه حصول المقتضي وتحققه يعتبر فيه ايضا انتفاء المانع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته تنافي صحة الرؤية وتحقيقه ان الحقوق من حيث هي هي مصححة للجهل والسهو وساير الصفات الرذيلة ثم ان حقوق الله تعالى لا يصح شيء منها اما لان الاشتراك بينها وبينه ليس الا في مجرد لفظ الحقوق او وان كان الاشتراك بينها وبينه معنويا لكن ماهية الله تعالى او ماهية صفة من صفاته تنافي هذه الامور وعلى التقديرين فلم لا يجوز ان تكون الامر ايضا كذلك في مسئلتنا هذه سلمنا ان وجوده يساوي وجودنا وانه لم يوجد ما ينافي صحة الرؤية لكن لم قلتم بانه يلزم من هذا صحة الرؤية فان الحكم كما يعتبر في حصوله تحقق المقتضي وانتفاء الموانع يعتبر فيه ايضا حصول الشرائط واذا كان كذلك فجاز ان يكون حصول هذه الرؤية في حقنا موقوفا على شرط يمتنع تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى وتحقيقه انا لا نرى المرئي الا اذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئي في الصورة والشكل في اعيننا واذا كان كذلك فيجوز ان يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة في اعيننا او يكون مشروطا بحصول المرئي في مقابلتنا ولما امتنع حصول هذه الامور بالنسبة الى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا ان نرى ذات الله تعالى قال في المسئلة الدلايل السمعية الى اخره اقول الامام لما زيف الدليل المذكور للاصحاب احتج على المطلوب في هذه المسئلة بدلايل سمعية احدها التمسك بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني وجه التمسك به انه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن فرؤية الله تعالى ممكنة وهو المطلوب فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن بل علقها على شرط محال وبيان ذلك انه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا واستقرار الجبل حال حركته محال فيكون الرؤية معلقة على شرط محال وانما قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان صيغة ان اذا دخلت على الماضي تصيره

بمعنى المستقبل فقوله ان استقر معناه اي لو صار مستقرا في الزمان المستقبل فسوف تراني ثم انه لا يخلو اما ان يقال ان الجبل في الزمان المستقبل صار مستقرا او يقال انه ما صار مستقرا والاول محال لان الجبل لو صار مستقرا في الزمان المستقبل لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط لكن الرؤية ما حصلت بالاجماع فيلزم منه ان الجبل لم يستقر في الزمان المستقبل واذا لم يكن مستقرا في الزمان المستقبل كان متحركا اذ لا واسطة بين كون الشيء متحركا او ساكنا فاذن الجبل حال ما علق الله تعالى الرؤية على استقراره كان متحركا ومن البين المعلوم ان استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال فظهر ان الرؤية معلقة على امر محال واذا كان كذلك لا يلزم القطع بجواز المشروط قال والجواب سلمنا ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا الى اخره اقول تقرير هذا الجواب ان يقال الدليل على انه تعالى علق الرؤية على الممكن انه علقها على استقرار الجبل والجبل من حيث هو جبل يصح عليه السكون والمذكور في الاية ليس الا ذات الجبل واذا كان كذلك كانت الرؤية معلقة على امر ممكن واما الذي يمتنع عليه السكون فهو الجبل بوصف كونه متحركا فهذا القيد غير مذكور في الاية ولا نزاع في ان السكون عليه بهذا القيد ممتنع واذا كان كذلك كان المذكور في الاية منشا لصحة الاستقرار وما هو المنشا لامتناع الاستقرار غير مذكور في الاية فوجب القطع بصحة الرؤية قال وثانيها ان موسى بن عمران سال الرؤية الى اخره اقول الوجه الثاني من الوجوه السمعية الدالة على صحة رؤية الله تعالى التمسك بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى حكاية عنه رب ارني انظر اليك وهذا يقتضي كون الرؤية ممكنة لانها لو كانت ممتنعة لما سالها موسى عن الله سبحانه وتعالى لان سؤال الممتنع يكون عبثا وجهلا وهو على الانبياء غير جايز فان قيل لا نسلم ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولم لا يجوز ان يقال المراد من قوله ارني انظر اليك اي اعطني الله تعالى له احوالا تفيد العلم الضروري بوجوده فان اطلاق لفظ الرؤية على العلم الجلي بطريق المجاز جايز مشهور او نقول لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام ما سال الرؤية لنفسه بل لغيره لان قومه كانوا يطلبون منه ان يريهم ربه كما حكى الله عنهم في قوله لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ثم ان موسى عليه السلام اضاف ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون اولى بالاجابة فلما منعه الله تعالى من ذلك مع جلال قدره كان منع غيره منه اولى او نقول لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام كان عالما بالدلايل العقلية على امتناع رؤيته تعالى لكن سال

دفعهم

الرؤية من الله تعالى لتضافر الدلايل السمعية على امتناعها مضافة الى العقلية ويحصل بذلك الطمانينة وقوة اليقين لان كثرة الادلة موجبة لذلك فان اهل النظر والعلم يطلبون على مطلوب واحد ادلة كثيرة عقلية وسمعية ولهذا السبب ذكر الله تعالى في القران من ذكر الدلايل الدالة على التوحيد والصفات سلمنا ذلك لكن لم قلتم بان موسى عليه السلام لا يجوز ان لا يكون عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى والذي يدل على هذا الاحتمال هو ان كل صفة من صفات الله لا يتوقف العلم بصحة النبوة على معرفتها لا يبعد ان تكون تلك الصفة غير معلومة للانبيا عليهم السلام وهذه الصفة بهذه الحالة فيجوز ان لا تكون معلومة لموسى عليه السلام والجواب عن السوال الاول ان نقول الدليل على انه عليه السلام سال الرؤية عن الله تعالى ان المراد بقوله ارني انظر اليك اما سوال الرؤية او واحد مما ذكرتم من الامرين والامران اللذان ذكرتموهما باطلان فتعين الاول اما بطلان الامر الاول فلانه عليه السلام كان يكلم مع الله تعالى في ذلك الوقت بلا واسطة وفي مثل ذلك الوقت يبعد ان نقول يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجودك واما الثاني فلان اولئك اما ان كانوا من المومنين او من الكافرين فان كانوا من المومنين وكانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام في ان هذا السوال محال وحينئذ لا يكون موسى عليه السلام محتاجا الى ان يضيف هذا السوال الى نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقون قوله في ان الله تعالى منع العباد من سوال الرؤية وعلى هذا التقدير اضافة السوال الى نفسه عبث واما قوله يحتمل ان يكون عليه السلام كان عالما بامتناع الرؤية لكن طلب الرؤية لغرض زيادة اليقين بامتناع رويته قلنا هذا باطل لانه عليه السلام اما ان يقال كان شاكا في امتناع الرؤية والجواز او يقال انه كان قاطعا بامتناعها فان كان الاول لزم كونه جاهلا بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبيا عليهم السلام وان كان الثاني كان قاطعا بامتناع الرؤية على الله تعالى وحينئذ كان الادب ان يقول زدني يا رب دليلا على امتناع الرؤية واما سوال الرؤية مع العلم بامتناعها فغير لايق بالعقلاء واما السوال الثاني فجوابه ان يقال ان الامة مجتمعة على ان علم الانبيا والرسل بذات الباري تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من احاد الامة اذا عرفت هذا فنقول لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن حاصلا لموسى عليه السلام لكان كل واحد منهم اعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام وانه باطل بالاجماع

قال وثالثها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة **اقول** الوجه الثالث من الوجوه السمعية الدالة على هذا المطلوب التمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه التمسك به ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرويته بالبصر على اختلاف الرايين فان كان النظر عبارة عن الرؤية فقد حصل الغرض وان كان عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرويته بالبصر استحال حمله على ظاهره لان ذلك انما يصح في حق المرئي الذي له جهة ومكان وذلك في حق الله تعالى محال ولما امتنع حمله على ظاهره وجب ان يحمل على الرؤية لان النظر على هذا التفسير كالسبب للرؤية واطلاق اسم السبب وارادة المسبب من اقوى المجازات لا يقال كما جاز حمله على ما ذكرتم من المجاز على تقدير امتناع حمله على ظاهره جاز حمله على معنى اخر وهو ان يكون لفظ الى واحد الالاء فيكون تقدير الكلام وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة او يكون المراد من وجوه يومئذ ناظرة الى ثواب ربها فاذا احتمل ما ذكرنا واحتمل ما ذكرتم فلم كان حمله على ما ذكرتم اولى من حمله على ما ذكرنا فلا بد له من دليل لانا نقول حمله على ما ذكرنا اولى لانا لو حملنا على الاول من الامرين اللذين ذكرتموهما لكان النظر المستعمل ههنا بمعنى الانتظار لكن الانتظار بسبب النعم يكون متقدما عليه والجنة سوقه اي مذكور لسان النعم وههنا ان النعم يكون متاخرا عنها فلو كان المراد من النظر ههنا هو الانتظار لزم كون الشي الواحد متقدما ومتاخرا معا وانه محال ولو حملناه على الامر الثاني منهما لا بد وان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير روية الثواب لا يكون من النعم البتة واذا كان كذلك كان اضمار الروية واجبا واذا كان اضمار الروية واجبا كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير حاجة ولا دليل فوجب ان لا يجوز لان الدليل كما دل على نفي الاضمار فقد دل ايضا على نفي زيادة الاضمار **قال** احتج الخصم بامور الاول **اقول** احتج من قال بامتناع روية الله تعالى بامور ثلثة اولها التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار ووجه التمسك به من وجهين احدهما ان ما قبل هذه الاية مذكور في معرض المدح وكذلك ما بعدها فوجب ان تكون هذه الاية ايضا مدحا لان القا ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز واشد البشر واذا كان نفي الادراك مدحا كان ثبوته نقصا لامتناع ان يكون كل واحد من ثبوت صفة وانتفائها مدحا والنقص على الله تعالى محال الثاني

دراك

ان الادراك المضاف الى البصر هو الروية والابصار بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الاخر لانه لا يصح ان يقال رايته وما ادركته بعيني ولا ان يقال ادركته بعيني وما رايته وهذا يقتضي ان الادراك بالعين والروية شي واحد اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى عن بقوله لا تدركه الابصار ان لا يدركه واحد من الابصار وذلك يقتضي ان لا يدركه شي من الابصار في شي من الاوقات اصلا لان قوله تدركه الابصار بالاطلاق في الهام ناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل انه يستعمل كل واحد منهما في تكذيب الاخر وانما يتناقضان ن
ان لو كان المراد من السالبة المذكورة هو السالبة الكلية الدائمة لما عرفت في المنطق ان المطلقتين العامتين لا يتناقضان لجواز صدق كل واحد منهما مع الاخرى نما س مختلفين واذا كان كذلك وثبت صدق قولنا لا تدركه شي من الابصار في شي من الاوقات لزم كذب قولنا تدركه الابصار لان صدق احد النقيضين موجب لكذب الاخر واذا ثبت كذب قولنا تدركه الابصار ثبت كذب قولنا تدركه بصر واحد او بصران لعدم القائل بالفصل وثانيها انه تعالى لو صح رويته لرايناه الان والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان الاشياء التي تجب حصول الابصار عند حصولها في الشاهد ثمانية سلامة الحاسة وكون الشي بحيث يكون جايز الروية وان لا يكون في غاية البعد ولا في غاية القرب وان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل وان لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية اللطافة وان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب وعند حصول هذه الامور الثمانية يجب حصول الابصار اذ لو لم يجب لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وشموس مضيئة واصوات هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك سفسطة وحصول الانسان في الجهالات اذا ثبت هذا فنقول اما الشرايط الستة الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في روية الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبا رها
في روية الله تعالى فعلى هذا ان صحت رويته وجب ان لا يعتبر في حصول رويته الا امران سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وهذان الامران حاصلان الان فوجب ان نراه الان وثالثها انه تعالى لو كان مرئيا لكان مقابلا او في حكم المقابل والتالي باطل فالمقدم مثله وانما ادعينا هذا الامر حينئذ احترازا عن صور ثلاثة الاولى انا نرى الاعراض ولا يمكن ان يقال انها مقابلة للجسم الا انها حالة في الاجسام المقابلة للرائي فكانت في حكم المقابل وثانيها انا نرى وجوهنا في المراة ويستحيل ان تكون الوجه

مقابلا لنفسه الا ان الشعاع خرج من العين الى المراة ثم ينعكس من المراة الى الوجه فبهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه وثالثها ان الشي يوضع في الرطوبة فانه وان لم يكن مقابلا للعين الا ان شعاع العين ينعطف عليه ويصير مرئيا فهو ايضا في حكم المقابل اذا عرفت هذا فنقول الدليل على صدق هذه الشرطية هو ان الشي كلما لم يكن مقابلا ولا في حكم المقابل امتنع رويته والعلم به ضروري فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما كان مرئيا وجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل واما انتفاء التالي فلان ذلك انما يصح في الشي الذي يكون حاصلا في المكان والله تعالى منزه عن المكان فاستحال ان يكون مقابلا للشي او في حكم ما يكون مقابلا له قال
والجواب عن الاول انا نقول بموجب الاية الى اخره اقول تقرير هذا الجواب ان يقال لم قلتم بان الباري تعالى اذا لم تدركه الابصار يلزم منه ان لا يرى وانما يلزم ذلك ان لو كان الادراك عبارة عن الروية وهو ممنوع بل هو عبارة عن الوصول يقال ادرك الغلام اذا صار بالغا وادركت الثمرة اذا وصلت الى النضج وقال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون اذا عرفت هذا فنقول ان من راى شيا وراى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه على معنى ان رويته احاطت به من جميع الجوانب وهذا المعنى يتحقق في الشي الذي له اطراف ونهايات والباري عز اسمه منزه عن ذلك فلم يكن رويته ادراكا اليه واذا كان كذلك لم يلزم من نفي الادراك نفي الروية لان الادراك روية مكيفة فيكون روية خاصة ولا يلزم من نفي الروية المكيفة نفي اصل الروية لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وهذا كما انا نعرف الله تعالى ولا نحيط بكنه حقيقته فكذلك نراه ولا ندركه
قال وعن الثاني انا نمنع انه عند حصول المرئي وحصول الشرايط لا تجب الروية اقول توجيهه ان يقال لا نسلم وجوب الروية عند حصول الشرايط الثمانية والذي يدل على انها غير واجبة ما ذكرناه من نقل فلا نعيده قال وعن الثالث ان قولهم ان المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل عين المتنازع الى اخره اقول توجيهه ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية قولكم لان كلما لم يكن الشي مقابلا او في حكم المقابل امتنع رويته قلنا لا نسلم صدق هذه الشرطية ودعوى الضرورة اذا وجب الابصار في الشاهد وجب ذلك في حق الله تعالى وحقيقته هو ان ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لساير الذوات والمختلفات بالماهية لا يجب استواها في اللوازم فلم يلزم من كون الادراك واجبا في الشاهد عند حصول هذه الشرايط كونه واجبا في الغايب عند حصولها ومما يؤكد ذلك ان الادراك في الشاهد مشروط

بالشرائط الثمانية وفي الغائب ننقطع بانه لا يمكن اجتماع الستة الاخيرة منها واذا جاز ذلك
فلكذلك يجوز ان يكون للادراك في الشاهد واجب الحصول وفي الغائب لا يكون واجب الحصول
قال الاله تعالى واحد لانا لو قدرنا الهين فاما ان يصح من احدهما ان يفعل فعلا على في التوحيد
خلاف الاخر او لا يصح الى اخره اقول لو كان في الوجود الهان فلا يخلو اما ان يصح من
احدهما ان يفعل فعلا على خلاف ما يفعله الاخر او لا يصح ذلك والقسمان باطلان فبطل القول
بكون الاله اكثر من واحد اما الشرطية فظاهرة واما انتفا القسم الاول فلانه لو صح من
احدهما ان يفعل فعلا على خلاف الاخر لما كان فرض وقوعه ملزوما للمحال لانا لو فرضنا ان احدهما
اراد حركة جسم معين في زمان معين والاخر اراد سكونه في ذلك الزمان بعينه فحينئذ لا يخلو
اما ان يحصل مراد كل واحد منهما او لا يحصل مراد شيء منهما او يحصل مراد احدهما دون الاخر
والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلانه لو حصل مراد كل واحد منهما لزم ان يكون الجسم
الواحد المعين متحركا وساكنا في زمان معين وانه محال بالضرورة واما الثاني فلانه لو لم يحصل
مراد شيء منهما لحصل مرادهما لان المانع من حصول مراد كل واحد منهما حصول مراد الاخر
لان كل واحد منهما قادر على جميع المقدورات فامتناع حصول مراد كل واحد منهما يكون متوقفا
على حصول مراد الاخر فلو امتنع حصول مراد كل واحد منهما لحصل مراد كل واحد منهما وانه محال
ولان كل واحد منهما حينئذ يكون عاجزا والعاجز لا يصلح للالهية واما الثالث فلانه لو حصل
مراد احدهما دون مراد الاخر لزم الترجيح من غير مرجح لان كل واحد منهما لما كان قادرا
جميع المقدورات فلا يكون اختصاص احدهما بالرجحان اولى من الاخر ولان الذي لا يحصل
مراده يكون عاجزا فعاجزيته اما ان يكون ازلية او حادثة والاول محال لان العجز انما
يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوقات الازلي محال فالعجز عنه ازلا لا يكون محالا والثاني
ايضا محال لان حدوث العاجز انما يعقل ان لو كان قادرا في الازل ثم زالت قدرته ولو كان
كذلك لزم عدم القديم وانه محال واما انتفا القسم الثاني وهو ان لا يصح من احدهما ان يفعل
فعلا على خلاف ما يفعله الاخر فلان كل واحد منهما قادر على جميع المقدورات والقادر على
جميع المقدورات يصح منه فعل جميع المقدورات وحركة هذا الجسم من جملة المقدورات
وكذلك سكونه فاذن يصح من كل واحد منهما حركة هذا الجسم وسكونه لكن في زمانين مختلفين
فاذن يصح من هذا فعل حركة هذا الجسم في الزمان المعين لولا قصد الاخر الى سكونه فيه

ومن الاخر فعل سكونه فيه لولا قصد الاول الى حركته فيه ما لم يقصد احدهما الى الفعل لا
يتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن ليس بعدم قصد احدهما على الاخر اولى من العكس فلا
يتوقف قصد شيء منهما على قصد الاخر فاذن يستحيل ان يصير قصد احدهما الى الشيء
مانعا من قصد الاخر الى الشيء الاخر فصحت المخالفة فاذن يجوز ان يفعل كل واحد فعلا يخالف
فعل الاخر قال فان قيل لم لا يجوز انهما لكونهما حكيمين لا يريدان الا الاصلح وذلك
واحد فلا جرم وجب توافقهما اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم انه اذا كان
كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات لزم ان يصح من كل واحد منهما جميع المقدورات وانما
يلزم ذلك ان لو كانا مريدين لجميع المقدورات وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال انهما لكونهما
حكيمين لا يريدان الا الاصلح والاصلح ليس الا الواحد وهو حركة ذلك الجسم في ذلك الزمان
المعين او سكونه فيه واذا كان مرادهما ذلك الواحد الاصلح وجب توافقهما لامتناع
ان يقع خلاف ارادتهما قال قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف
الى اخره اقول صدور الفعل عن الفاعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف عليه وايا ما
كان يلزم صحة المخالفة بينهما اما اذا توقف على الداعي استحال ان يختار العبد فعل
القبيح الا اذا خلق الله تعالى فيه داعيا يدعوه الى ذلك الفعل ولا شك ان العبد اذا فعل
القبيح يكون الداعي الى ذلك القبيح قبيحا لان الداعي الى القبيح لما كان موجبا للقبيح
كان قبيحا لان موجب القبيح قبيح واذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب ان
يكون فعل الله حسنا بما ذكر نحو من التفسير واذا كان كذلك لم يجب اتفاق الالهين على
الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما حينئذ واما اذا لم يتوقف صدور الفعل على الداعي فحينئذ
جاز في الضدين المتساويين في الحسن والقبح ان يختار احد الالهين ايجاد احدهما والاله
الاخر ايجاد الاخر وحينئذ يحصل المخالفة بينهما وفيه نظر لانا لا نسلم وجود ضدين متساويين بين
في الحسن والقبح من جميع الوجوه ولم لا يجوز ان يقال كل ضدين وكل متناقضين فان احدهما
ارجح واصلح من الاخر لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال القسم الثالث في الافعال
في الافعال الى اخره اقول زعم ابو الحسن الاشعري انه لا تاثير لقدرة العبد في مقدوره
اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وزعم القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات
الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد

وزعم الاستاد ابو اسحق ان ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد
وزعم امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة
توجبان وجود المقدور وهذا هو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول ابي الحسين البصري وزعم
الجمهور من المعتزلة ان العبد موجد لافعاله لا على نعت الايجاب بل على نعت الاختيار واحتج
الامام على ابطال مذهب المعتزلة بوجوه الاول ان العبد حال صدور الفعل عنه لا يخلو اما
ان يمكنه الترك او لا يمكنه وايما كان بطل قول المعتزلة اما اذا لم يمكنه فظاهر لانه حينئذ
لا يكون قادرا على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك واما اذا امكنه فحينئذ لا يخلو اما
ان لا يتوقف ترجيح الفعل على الترك الى مرجح او يتوقف والاول باطل لانه لا يجوز ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال فتعين الثاني وحينئذ ذلك المرجح لا يخلو اما
ان كان من فعل العبد او من فعل الله والاول باطل والا لزم التسلسل او الانتهاء الى ما
يكون المرجح من الله تعالى وهو القسم الثاني والاول ظاهر الفساد وكذا الثاني لانه عند
حصول ذلك المرجح اما ان يمكن ان لا يحصل ذلك الفعل او لا يمكن والاول باطل لانه لو
كان ممكنا ولا شك في ان حصوله ايضا ممكن ولو كان كذلك لما لزم من فرض وقوعه محال
وقد لزم لانا لو فرضنا ذلك فحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل اخرى مع ان نسبة ذلك
المرجح الى الوقتين بالسوية فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والوقت الاخر بعدم الوقوع
يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال ولما بطل هذا القسم تعين الثاني
وهو ان لا يمكن ان لا يحصل ذلك الفعل بل يمتنع فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لانه متى
حصل ذلك المرجح وجب الفعل بالضرورة ومتى لم يحصل امتنع الفعل بالضرورة فلا يكون العبد
مستقلا بالاختيار حينئذ وهذا كلام قاطع لا ريب فيه ولا شك الثاني لو كان العبد
موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو انه
لو لم يجب كون الموجد عالما بما اوجده على التفصيل لامكننا اثبات كونه تعالى عالما لجواز ان
يصدر عنه هذا العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها ولان ايجاد الشيء الجزئي لا
بد له من القصد الجزئي لان القصد الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها
به اولى من حصول الباقي فثبت انه لا بد في ايجاد الجزئي من القصد الجزئي والقصد الجزئي
مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها واما

بطلان التالي فهو ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه اما اولا ففي حق النايم فانه تصدر
عنه افعال كثيرة مع عدم علمه بشيء منها واما ثانيا فلان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكونات في بعض
الاحيان والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بشيء من السكونات وهذا فيه نظر لان ذلك انما
يلزم ان لو كان البطوء بسبب تخلل السكنات في البطيء وهو ممنوع واما ثالثا فلان عند ابي علي الجبائي
وابنه ابي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز بل علة ذلك التحصيل مع انه لا شعور لاكثر
الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلا وهذا الوجه الزامي يختص بقائل هذا المذهب الثالث
لو كان العبد قادرا واراد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تحريكه فيه فلا يخلو اما ان لا يقع
مراد شيء منهما او يقع مراد كل واحد منهما او يقع مراد احدهما دون الاخر والاقسام الثلثة باطلة
اما الاول فلانه لو لم يقع مراد شيء منهما فالمانع من وقوع مراد هذا وقوع مراد الاخر فلو امتنع
مراد كل واحد منهما لزم وقوع مراد كل واحد منهما وانه محال بالضرورة واما الثالث فلان قدرة
العبد لما كانت مساوية لقدرة الله تعالى في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء
الواحد من حيث انه لا يقبل التفاوت بان يكون بعض اجزائه يتعلق به قدرة الله تعالى والبعض الاخر
يتعلق به قدرة العبد فاذن القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما
التفاوت بين القدرتين في امور خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع ترجيح احدى القدرتين
على الاخرى من غير مرجح **قالت** واحتج الخصم بالمعقول والمنقول الى آخره **قول** المعتزلة
احتجوا على ان العبد قادر وموجد لافعال نفسه بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان فعل العبد
لو كان بخلق الله تعالى لما كان العبد متمكنا من الفعل والترك ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك
لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ينتج لو كان فعل العبد بخلق الله تعالى لكانت افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات اما الصغرى فلان الله تعالى ان خلق الفعل كان واجب الحصول وان
لم يخلقه كان ممتنع الحصول فلا يكون للعبد تمكن من الفعل والترك لامتناع كون الواجب والممتنع
مقدورين واما الكبرى فظاهر ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا لو كان فعل العبد بخلق الله تعالى
لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات صغرى لقولنا ولو كانت افعاله جارية مجرى حركات
الجمادات لما جاز امره ونهيه عن شيء ومدحه وذمه للعلم الضروري بان الجماد وما
يجري مجراه يستحيل امره ونهيه ومدحه وذمه ينتج لو كان فعل العبد بخلق الله تعالى لما جاز
امره ونهيه ومدحه وذمه ثم نستثني نقيض التالي ونقول لكن اتفق العقلاء على انه يجوز امر العباد

ونهيهم ومدحهم وذمهم فبطل كون فعلهم بخلق الله واما المنقول فقد احتجوا بكتاب الله تعالى
في هذه المسئلة بعشرة اوجه وهي المذكورة في الكتاب ومعناها ظاهر غني عن الشرح وكذلك
الايات المذكورة في معارضة هذه الوجوه العشرة واما الوجه الثاني وهو قوله انا وان عرفنا
كون العبد موجدا لافعال نفسه لكنا نعرف بكونه فاعلا لها ومكتسبا لها فاعلم ان هذا اشارة
الى السؤال عن الوجه المعقول لهم وتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق الكبرى وهي قولكم لو لم يكن العبد
متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وانما يلزم ذلك ان لو لم
يكن العبد مكتسبا لفعله وهو ممنوع فان الشيخ ابا الحسن الاشعري وان كان يمنع كون العبد
موجدا لافعال نفسه لكنه يقول انه فاعل لافعال نفسه ومكتسب لها وله في الكسب قولان احدهما
ان العبد متى صمم العزم على انه يفعل الطاعة فالله تعالى يخلق الطاعة بجريان عادته بخلقها عندما
صمم العبد العزم على فعلها ومتى صمم العزم على انه يفعل المعصية فالله تعالى يخلقها لجريان عادته
بذلك ايضا وعلى هذا التقدير فالعبد وان لم يكن موجدا لافعال نفسه لكن يكون كالموجد لها
فان قلت انا لا نقول ذلك بل نقول لو لم يكن موجدا لافعال نفسه لاستحال امره ونهيه بالفعل
قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال ان هذا القدر يكفي في كونه مامورا ومنهيا عن الاشياء
والقول الثاني ان ذات الفعل يحصل بقدرة الله تعالى ولكن كونه طاعة كالصلوة والزكوة وغيرها
من الطاعات وكونه زنى وقتلا وسرقة وغيرها من المعاصي يقع بقدرة العباد واذا كان كذلك
فلم لا يكفي هذا القدر في ان لا يكون حركته جارية مجرى الجمادات وفي صحة توجه الامر والنهي
اليهم قال لا يجب عن الاول الجواب الجملي ذكره ابو الهذيل الى اخره اقول اعلم
ان ابا الهذيل اجاب عن الايات التي ذكروها في معارضة الايات التي ذكرها المعتزلة بجواب
اجمالي وهو انه لو كان المراد التي ذكرتموها ما ذكرتم من المعنى لما كان القران حجة للنبي عليه
السلام على الكافرين بل حجة للكافرين عليه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان
المراد من الايات المذكورة لو كان ما ذكرتم فاذا امرهم النبي عليه السلام بالايمان ونهاهم
عن الكفر فلهم ان يقولوا له عليه السلام كيف تامرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف
تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله منا اذ الايات المذكورة تدل على ذلك واما ان التالي باطل
فلوجهين اما اولا فلان الله تعالى انزل القران ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم
علينا واما ثانيا فلان القران لو كان حجة لهم لا لنا لكان تمسك العرب بما ذكرتم من

الايات من اقوى الدلائل القادحة في نبوته عليه السلام ولما كان ذلك باطلا علمنا ان المراد
منها غير ما ذكرتموه من المعاني والجواب عن الوجه الثاني وهو قولهم ان العبد كاسب لافعال
نفسه بان يقال العبد اما ان يكون مستقلا بادخال شيء في الوجود واما ان لا يكون مستقلا
بادخال شيء في الوجود فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة لانهم لا يذهبون الا الى
ذلك وان كان الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلق الفعل في العبد حصل لا محالة
وان لم يخلقه استحال ان يحصل منه الفعل واذا كان كذلك كان العبد مضطرا عاجزا
فتعود الاشكالات المذكورة وهي انه يكون كالجماد ولا يصح امره ونهيه ومدحه وذمه ثم
قال وعند هذا التحقيق ظهر ان ما ذكرتموه من الكسب اسم لا مسمى له قوله العبد اذا
اختار الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت اعلم ان هذا هو القول الاول من القولين
اللذين فسروا الكسب بهما واجيب عنه بان قالوا قولكم العبد اذا صمم العزم على الطاعة
واختارها فالله تعالى يخلقها فذلك العزم والاختيار اما ان يكون حصوله بقدرة العبد او
ليس بقدرته فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا
وحينئذ لا تندفع ما ذكرناه من الاشكالات قوله كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات
الفعل وهي واقعة بقدرة الله تعالى اعلم ان هذا هو القول الثاني من القولين اللذين فسروا الكسب
بهما فاجيب عنه بان قالوا اذا اعترفتم بان العبد مستقل بايجاد صفات الافعال من الطاعات
والمعاصي بقدرته فقد سلمتم قول الخصم لان ذلك اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة والخصم
لا يقول الا بذلك وفيه نظر لانا لا نسلم ان العبد ان كان مستقلا بايجاد شيء فقد
سلمنا قول المعتزلة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك الشيء هو تصميم العزم على الفعل او صفة من
صفات الفعل ومن هذا علم ضعف ما قاله على المفسرين للكسب لانا لا نسلم ان حصول العزم او
صفة من صفات الفعل لو كان بقدرته لثبت مذهب المعتزلة وانما يثبت ان لو كان ذات الفعل
ايضا واقعا بقدرته وهو ممنوع قال والجواب ان هذه الاشكالات واردة على المعتزلة
الى اخره اقول الامام كانه سلم لزوم جميع ما ذكروه من الاشكالات والالزامات
وقال بان هذه كلها لازمة عليكم ايضا من وجهين الاول وهو انكم تسلمون ان جميع ما علم الله
تعالى انه يوجد فهو واجب الوقوع وجميع ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهو ممتنع الوقوع لكن الله
تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم انها يوجد وانها لا يوجد واذا كان كذلك كان فعل العبد لا

خلو اما ان يعلم انه يوجد او يعلم انه لا يوجد وعلى التقدير الاول كان واجب الوقوع وعلى
الثاني كان ممتنع الوقوع واذا كان جميع ما ذكرتموه من الاشكالات لازما عليكم فجوابكم عنها
هو بعينه جوابنا عما ذكرتموه الوجه الثاني وهو ان الداعي الى الفعل اما ان يكون راجحا
على الداعي الى الترك او لم يكن راجحا عليه فان كان الاول وجب حصول الفعل لا محالة وان كان
الثاني امتنع حصول الفعل لانه حينئذ تكون داعية الفعل مساوية لداعية الترك او مرجوحة وعلى
التقديرين امتنع الفعل لكن الحال لا يخلو عن احدهما لامتناع الخلو عن النقيضين فالفعل اما واجب
الحصول او ممتنع الحصول وعلى التقديرين لا يكون للعبد تاثير في الفعل والترك فكان مجبورا مضطرا
ولقد كان واحد من اذكياء المعتزلة يقول هذان السؤالان هما العدوان للمعتزلة ولولاهما لتم الدست
لنا قال انه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة اقول ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى انه تعالى مريد لجميع الكائنات وذهبت المعتزلة الى ان الامر ليس كذلك بل كل
ما امرنا الله تعالى به فقد اراده وكل ما نهانا عنه فقد كرهه فلهذا الارادة عندهم توافق الامر
واما عندنا فالارادة توافق العلم فكل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله عدمه فهو
مراد العدم فلهذا ايمان ابي جهل مامور به وغير مراد له وكفره منهي عنه وهو مراد واحتج الامام على
هذا المطلوب في هذا الكتاب بوجهين الاول انه سبحانه وتعالى خالق لجميع افعال العباد وكل
من خلق شيئا لا على سبيل الاكراه والالجاء فهو مريد لذلك الشيء فينتج انه سبحانه وتعالى مريد
لجميع افعال العبد وبيان كل واحد من الصغرى والكبرى قد مر الثاني انه تعالى علم من الكافر كابي جهل
مثلا انه لا يومن وعلمه تعالى بعدم ايمان الكافر مضاد لوجود الايمان منه وعند قيام احد الضدين
كان الضد الثاني ممتنع الوجود لذاته فاذن ايمان الكافر ممتنع الحصول مع علمه تعالى بعدم الايمان
منه وجميع المعلومات معلوم لله تعالى فيكون الله تعالى عالما بامتناع وجود الايمان من
الكافر ومن كان عالما بكون الشيء ممتنع الوجود استحال ان يريد وجوده فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى
يمتنع ان يكون مريدا لصدور الايمان من الكافر مع انه امر به فعلم ان الارادة لا توافق الامر
قال احتجوا بانه امر الكافر بالايمان الى اخره اقول احتجت المعتزلة على ان الارادة
توافق الامر بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر بالايمان وكل من امر بشيء فهو مريد لوجود المامور
به فثبت ان الله تعالى يريد ايمان الكافر الثاني ان الطاعة موافقة للارادة لانها عبارة
عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا له بكفره لكن

ذلك باطل بالاتفاق الثالث لو كان الكفر بقضا الله لوجب الرضا به لان الرضا بقضا الله تعالى
واجب لكن الثاني محال لان الرضا بالكفر كفر قال والجواب عن الاول ولا نسلم ان الامر
يدل على الارادة الى اخره اقول اما الجواب عن الاول فلا نسلم ان كل من امر بشي فهو مريد
لوجود المامور به وانما يلزم ذلك ان لو كان الامر يدل على الارادة وهو اول النزاع واما
الجواب عن الثاني فانا لا نسلم ان الطاعة موافقة للارادة بل هي موافقة الامر واما عن الثالث
فبان نقول ان عنيتم بقولكم لو كان الكفر بقضا الله تعالى لوجب الرضا به ان عنيت به انه لو كان
الكفر نفس القضا لوجب الرضا به فالشرطية مسلمة وكذلك انتفا التالي ويلزم منه ان لا يكون
الكفر نفس قضا الله تعالى ونحن نقول به وان عنيت ان الكفر لو كان مقتضى قضا الله تعالى لوجب
الرضا به فلا نسلم صدق هذه الشرطية وما ذكرتموه لا يدل عليه لان الرضا بالقضا الذي هو
صفة لله تعالى واجب واما الرضا بكل ما هو متعلق لصفة الله تعالى فهو غير واجب ونحن نرضى بالقضا
لا بالمقضي قال اذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا اوجبت حركة ذلك الجسم
في التوليد — وهو عندنا باطل الى اخره اقول هذه المسئلة هي المسئلة المشهورة بالتولد واحتج الامام على
ابطالها بان قال اذا جرا واحدا واذا التصق يد زيد وعمرو معا بجسم جذبه احدهما في الحالة التي
دفعه الاخر الى تلك الجهة التي جذبه الاول اليها فلا يخلو اما ان تقع حركته بكل واحد منهما
او لا تقع بشي منهما او تقع باحدهما دون الاخر والاول باطل والا لزم ان يجتمع على المعلول الواحد
الشخصي علتان مستقلتان وقد فرغنا من بيان استحالته والثالث ايضا باطل لانه لما كان
كل واحد منهما مستقلا بالتحريك ليس اضافة الحركة الى احدهما اولى من اضافتها الى الاخر ولما
بطل هذان القسمان تعين القسم الثاني وهو المطلوب ولقائل ان يمنع الحصر لجواز ان تقع بمجموعهما
من حيث هو مجموع قال احتجوا بحسن الامر والنهي بالقتل والكسر اقول تقرير هذا
السوال انه تعالى لو لم يكن المحرك لحركة الجسم هو حركة يدنا لما حسن من الشارع امر المخاطب بشي
من العبادات المشتملة على تحريك الاجسام كالصلوة مثلا ولا نهيه عن شي من الافعال المشتملة على
تحريك شي منها كالقتل والكسر لكن اللازم باطل لانعقاد الاجماع على حسن الامر والنهي عن القتل
والكسر قال والجواب ما تقدم الى اخره اقول اما الذي تقدم فهو الذي قاله في
كسب العبد وقد عرفت توجيهه واما الزيادة هنا فتوجيهه ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتم
من الشرطية وانما تصدق ان لو لم تكن عادة الله تعالى جارية بخلق هذه الاثار عقيب مباشرة الجسم

نظام الوجود على قواعد الحكماء

الذي حركته بدنا عند حصول هذه الانفعال من الجانبين واذا كان كذلك علم انه لا يجوز ان يقال هذا القدر يكفي في حسن الخطاب **قال** قالت الفلاسفة ثبت انه سبحانه وتعالى واحد محض والواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد على ما تقدم الى الحصر **اقول** هذا هو الاشارة الى كيفية صدور الموجودات عن واجب الوجود لذاته على ما ذهب اليه الفلاسفة قالوا انه سبحانه وتعالى واحد حق لا تركيب فيه بوجه من الوجوه على ما مر بيانه والواحد الحق من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بيان هذا ايضا ويلزم من صدق هاتين المقدمتين ان يكون الصادر الاول عن الله واحدا ثم ذلك الواحد اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لان العرض محتاج الى الجوهر لكونه موجودا في الموضوع الذي هو جوهر فلو كان المعلول الاول لله تعالى عرضا لكان علة لما بعده فيكون علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد كان العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وانه محال ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وهو ان يكون المعلول الاول جوهرا ثم ذلك الجوهر اما ان يكون متحيزا او غير متحيز والاول باطل لان المتحيز لا بد ان يكون مركبا من المادة والصورة لما بينا من امتناع وجود الجوهر الفرد ولا يجوز صدور المادة والصورة معا عن واجب الوجود لما بينا من امتناع كونه مصدرا لامرين فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الآخر ولا يجوز ان يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة فلو كان المعلول الاول هو المادة لزم كونها علة ايضا لكون المعلول الاول فاعلا وعلة لما بعده فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وانه محال لما بيناه ايضا ولا يجوز ايضا ان يكون السابق هو الصورة لان المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة لكون المعلول الاول علة لما بعده فيكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكل ما كان في فعله غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فيكون الصورة في ذاتها غنية عن المادة ولو كان كذلك لم تكن الصورة صورة هذا خلف ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني وهو ان المعلول الاول جوهر وليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ولا صورة ولا هيولى فهو اذن جوهر مجرد عن المادة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون نفسا او جوهرا عقليا والاول محال لان النفس انما تفعل افاعيلها بواسطة الاجسام والمعلول الاول يجب ان يكون علة لجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام امتنع ان يكون فعله بواسطة الاجسام والا لزم الدور وتقدم الشيء على نفسه فاذن المعلول الاول ليس بنفس فهو جوهر عقلي مجرد ويسمى العقل فثبت ان ما خلق الله تعالى العقل ثم بعد ذلك ان كان معلول العقل الاول شيئا واحدا

ومعلول ذلك الشيء الواحد ايضا واحدا وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم ان لا يوجد شيئان الا واحدهما علة للآخر اما بتوسط او بغير وسط وذلك محال فلا بد اذن ان يكون معلول المعلول الاول اكثر من الواحد ولا يجوز ان يصدر تلك الكثرة عنه من الجهة الواحدة فلا بد ان يكون فيه جهات مختلفة باعتبار احدها يكون سببا لشيء وباعتبار الثاني سببا لشيء آخر وتلك الجهات المختلفة استحال ان يكون من ذاته البسيطة او من واجب الوجود والا قد صدر عن الواحد اكثر من الواحد فاذن احديهما من ذاته والاخرى من واجب الوجود لكن الذي له من ذاته الامكان والذي له من واجب الوجود لذاته الوجود والوجود اشرف من الامكان فيمتنع ان يجعل الاشرف علة للاشرف فلا جرم جعلنا الامكان الذي له من ذاته علة للفلك الاقصى والوجود الذي له من واجب الوجود لذاته علة للعقل الثاني وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل الاخير المسمى بالعقل الفعال وهو الذي يدبر هذا العالم **قال** هذا باطل لانه بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر الكلام فيه الى الحصر **اقول** اعترض على هذا الترتيب الامام وقال لا نسلم ان الواحد الحق استحال ان يصدر عنه اكثر من الواحد وما ذكرتموه في بيانه قد مر ضعفه قوله وعلى ان الامكان ثبوتي وهو محال معناه وهو ايضا بناء على ان الامكان ثبوتي وهو محال لانه ليس امرا وجوديا وما ذكر في بيان انه ليس امرا وجوديا ظاهر لكن يجب ان يعلم ان الفلاسفة ما جعلوا الامكان مؤثرا في شيء بل قالوا العقل الاول باعتبار كونه ممكنا يصير علة للفلك الاقصى وهو بعينه باعتبار كونه موجودا يصير علة للعقل الثاني ولا امتناع في كون الامر العدمي جزءا من العلة التامة او شرطا لها واذا كان قولهم ذلك كان ما ذكره الامام غير وارد عليهم هذا ان سلمنا كون الامكان امرا عدميا واما ان منعنا ذلك فلا بد من القدح فيما ذكر من الدليل فنقول لم لا يجوز ان يكون وجوديا وممكنا قوله لانه يلزم التسلسل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال امكان الامكان ليس زائدا عليه بل نفسه وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون امرا وجوديا وممكنا ويكون علته غير واجب الوجود قوله لان ما عدا الواجب اما هو او معلولاته او لا هو ولا معلولاته فيجوز ان يكون علة له قلنا لا نسلم فان العقل الاول مغاير للواجب الوجود وللامكان ولمعلولاته وهو علة للامكان عندنا قوله ولان الامكانات متساوية فلو كان امكان العقل الاول علة لوجود فلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لوجوده قلنا

لا نسلم تساوي الامكانات في الماهية ولم لا يجوز ان يقال امكان كل ماهية مخالف بالماهية لامكان
غيرها من الماهيات سلمناه لكن لماذا يلزم من كون امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى كون امكانه
علة لوجود نفسه وما الدليل على هذه الملازمة فان مجرد الدعوى غير مسموع وان تمسك بان
المتساويات في الماهية يجب تساويها في الاحكام منعنا ذلك قوله وايضا فالفلك الواحد موجودات
كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة عرض واسناد هذه الاشياء
الى الجهة الواحدة وهي الامكان اسناد الكثير الى الواحد وهو محال عندكم قلنا لا نسلم انهم جعلوا
الامكان علة لهذا المجموع ولم لا يجوز ان يقال انهم جعلوا الامكان علة لمادة الفلك ثم تلك المادة
مع ذلك الامكان تصير علة للصورة الجسمية ولا امتناع في ان يكون القابل للشيء جزءا من العلة الموجبة
له اذ لا يلزم من ذلك كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا لان الفاعل هو المجموع والقابل هو جزؤه
ثم ان المركب من المادة والصورة او هيئتهما ومن ذلك الامكان تصير علة للصورة النوعية الفلكية ثم
ان تلك الصورة النوعية وحدها او مع بعض ما تقدم عليها تصير علة لما يلزمها من الاعراض على الترتيب
الذي ذكرناه وعلى هذا الوجه لا يتوجه ما ذكرتم لم قلتم بانه لا يجوز ان يكون كذلك لا بد له من
دليل قال قالت الفلاسفة ان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك الى آخره — في دخول الشر في القضا
اقول الموجود اما ان يكون خيرا محضا او الخير به غالب عليه او الخير والشر به متساويان او
الشر به غالب عليه او يكون شرا محضا فهذه اقسام خمسة لا مزيد عليها واما القسم الاول فالحكمة الالهية
التي هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود تقتضي حصوله وهو كالعقول المجردة والافلاك واما
القسم الثاني فان الحكمة تقتضي ايضا حصوله وهو كالموجودات في هذا العالم لانا اذا تاملنا احوال
العالم وجدنا الخير غالبا على الشر لانهما لو لم يحصل حذرا عن الشر القليل لاندفعت تلك الخيرات
الكثيرة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وتحمل الشر القليل لاجل الخير الكثير خير كثير
ولما كان كذلك اقتضت الحكمة الالهية ايجاده وذكروا لذلك مثالا بان قالوا ان النار يحصل
بها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها وهي على طبيعتها الا ويكون بحيث قد يتأدى بها الى بعض
الحجر والحيوان وكذلك الانسان مع ما في وجوده من المصالح والخيرات العظيمة قد يعرض له الخطأ
احيانا في اعتقاد ما يتأذى به ضرره في امر المعاد واما الاقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة
لانا اذا تاملنا احوال العالم وجدنا الخير غالبا على الشر فان المرض وان كان كثيرا لكن الصحة
اكثر وعند ذلك ظهر ان الخير والشر مرادان لله تعالى لكن الخير مراد لذاته والشر مراد بالعرض

لامتناع انفكاكه عن بعض الخيرات ومكروه بالذات واعلم ان الامام تكلم على هذه القاعدة في شرحه
للاشارات بما هذا معناه وقال التقسيم الذي ذكروه مبني على تصور ماهية الخير والشر فيجب
اولا ان يبحث عنه وقد استمر على لسان الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وما
ذكروا على هذه المقدمة حجة اقناعية فضلا عن ان يكون برهانية بل قنعوا فيها بالمثال بان قالوا
القتل ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه لان القدرة من الكمالات والخيرات ولا من
حيث ان الآلة كانت قاطعة لانه خير لان من كمال السكين ان يكون كذلك ولا من حيث ان
العضو كان قابلا للقطع لان ذلك ايضا خير فانه لو كان نابيا لا يتأثر عن السكين بل من حيث انه
ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو امر عدمي فالشر ليس الا ذلك الفقد العدمي وما في الفعل
الوجودية خيرات ثم قال وهذا الاستدلال ليس جيدا لان من قال الخير وجود والشر عدم ان
كان غرضه تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة له الى هذا الاستدلال
لان لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء من المعاني وان كان غرضه ان الحكم على الخير بانه موجود
وعلى الشر بانه معدوم على ان يكون هنا قضيتان موضوع احديهما الخير ومحمولها الموجود وموضوع
الاخرى الشر ومحمولها المعدوم فذلك انما يتأتى بعد تصور ماهية الخير والشر وكلامنا الآن
فيه ثم بعد لم يزل عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال وقد عرفت ان المثال لا يكفي في
المقدمات العلمية قال الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته الى آخره — في الحسن والقبح
اقول قد يراد بالحسن كون الشيء بحيث يكون ملائما لطباعنا وبالقبح كونه بحيث يكون منافرا
لطباعنا فان اللذة وما يؤدي اليها ملائم والالم وما يؤدي اليه منافر ولا حاجة في معرفة
هذه الملائمة والمنافرة الى الشرع بل هما معلومان بمجرد العقل وقد يراد بالحسن كون
الشيء صفة كمال كالعلم وبالقبح كونه صفة نقص كالجهل ولا حاجة ايضا في معرفة ذلك الى الشرع
بل العقل مستقل بمعرفته وقد يراد بالحسن كون الفعل موجبا للمدح في الدنيا وللثواب
في الآخرة وبالقبح كونه موجبا للذم في الدنيا وللعقاب في الآخرة فانهما بهذا المعنى
شرعيان اي ليس كونهما كذلك لاجل صفة عائدة الى الافعال بل هو محض حكم الشرع بذلك
او حكم اهل العرف به وعند المعتزلة المؤثر في هذه الاحكام صفات عائدة الى الافعال
وعند ذلك نحرر محل النزاع اذا عرفت هذا فنقول احتج الامام على هذا المطلوب بوجوه
الاول قال ان من جملة صور النزاع تكليف ما لا يطاق فان ذلك عندهم قبيح عقلا وعندنا

ليس كذلك والدليل على انه ليس بقبيح هو انه لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الشرطية فظاهرة واما ابطال التالي فلانه تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه تعالى
بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى علم انه لا يؤمن استحال منه الايمان فاذن تكليف الكافر بالايمان
تكليف بالمحال والتكليف بالمحال هو تكليف بما لا يطاق فعلم ان الله تعالى فعل تكليف ما لا يطاق وجه
آخر في بيان بطلان التالي هو ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان عبارة عن تصديق الله تعالى
بكل ما اخبر عنه فيجب ان الله تعالى كلف ابا لهب بتصديق الله بكل ما اخبر عنه لكن من جملة ما اخبر
عنه انه لا يؤمن فحينئذ نقول قياس هكذا قولنا ابو لهب لا يؤمن قضية اخبر الله تعالى عنها وكل قضية
اخبر الله تعالى عنها فابو لهب مكلف بالايمان به فيجب ان قولنا ابو لهب لا يؤمن قضية كلف ابو لهب
بالايمان بها فيلزم ان يكون مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن وهو تكليف بالجمع بين النقيضين وانه
تكليف ما لا يطاق والثاني انه لو قبح الشيء لقبح اما من الله تعالى او من العبد والقسمان باطلان
فبطل القول بكون الشيء قبيحا اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء القسم الاول وهو انه لا يقبح
من الله تعالى شيء فمتفق عليه بيننا وبينكم واما انتفاء القسم الثاني فلان العبد مضطر في افعاله
وكل من كان مضطرا في افعاله فلا يقبح منه شيء بالاتفاق اما الصغرى فلانا بينا انه يستحيل
صدور الفعل عن العبد الا اذا احدث الله تعالى فيه داعية الى ذلك الفعل فيه كان الفعل
واجبا واذا كان واجب الوقوع كان هو مضطرا بالضرورة واما الكبرى فقد عرفت انها اتفاقية
ويلزم من صدق هاتين المقدمتين انه لا يقبح من العبد شيء البتة الثالث ان الكذب لو كان
قبيحا لوصف لازم له لما حسن اصلا لامتناع ان يكون القبيح الذي قبحه معلل بوصف لازم له
حسنا لكن التالي باطل لان الكذب قد يكون حسنا وذلك اذا تضمن انجاء النبي عليه السلام
عن الظالم كما اذا اختفى النبي عليه السلام عن ظالم قصد قتله في دار انسان فاذا استخبر
الظالم صاحب الدار انه لو اخبره اقدم على قتله لا محالة فالعقلاء يستحسنون قبح ذلك الصدق
وحسن ذلك الكذب قوله لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب اشارة الى منع انتفاء
التالي مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال لا نسلم حسن الكذب في تلك الصورة بل الحسن فيها
التعريض وهو صون عن الكذب فانه اذا سال الظالم صاحب الدار هل دخل الرسول في هذه
الدار ام لا فله ان يقول ما دخلها ويعني به رسول فلان وهذا الكلام مما يمكن الاعتراف به
لان الكذب حرام بالاجماع ولقوله تعالى ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب وقوله او تقول

الكذب يقتضي القبح لكنه قد يتخلف الاثر عن المقتضي لمانع اشارة الى منع الشرطية القائلة
بان الكذب لو كان قبيحا لوصف لازم له لما حسن اصلا مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال لا
نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية وانما يصدق ان لو لم يكن هناك مانع يمنع من ترتب القبح على
ذلك الكذب وهو ممنوع فان الكذب وان كان موجبا للقبح لكن يتخلف عنه القبح في بعض الصور
لمانع موجود في تلك الصورة قوله لانا نجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب في
العالم الى اخره اشارة الى الجواب عن النقض اما جواب المنع الاول فتوجيهه ان يقال الحكم على
الشيء بالاحقا الحث لا يكون التعريض كافيا اما ان يكون ممكنا او لا يكون والثاني محال والا
لزم ان لا يمكن الحكم على شيء من الاخبار بكونه كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يضمر فيه من الحذف
والزيادة ما يصير به صدقا ويلزم ايضا ان لا يمكن التعويل على شيء من ظواهر اخبار الله تعالى
ورسوله الا ويحسن منه ان يذكر لغرض آخر سوى ما اشعر به ظاهره وان لم ينبهنا على ان المراد
غير ظاهره وكل ذلك باطل ولما بطل هذا القسم تعين الاول فحينئذ نفرض الكلام في تلك الصورة
وحينئذ يتعين ان الكذب صاحب الدار حتى يحصل به انجاء النبي عن ذلك الظالم واما جواب
المنع الثاني فتوجيهه ان يقال تخلف عن العلة التامة اما ان لا يكون ممكنا او يكون والثاني محال
والا لما امكنا القطع بشيء من الاقوال الكاذبة لاحتمال ان يقال تخلف الحكم هناك لقيام
مانع خفي لا يطلع عليه احد ولما بطل هذا القسم تعين القسم الاول وحينئذ لو كان الكذب قبيحا
لامر لازم له لما حسن اصلا والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وانه محال حينئذ قال
احتجوا بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام الى اخره اقول لو
كان كون الشيء حسنا او قبيحا مضافا الى الشرع لما حكم بقبح الظلم والكذب وحسن العدل
والانعام من لا يقول بالشرع لانتفاء الموجب لذلك في حقه لكن التالي باطل فان كل احد
سوا كان معتقدا للشرع او لم يكن معتقدا له يعلم بالضرورة ان الظلم والكذب قبيح وان العدل
والانعام حسن وتوجيه ما ذكره في جواب هذا السؤال ان يقال لا نسلم بطلان التالي وما
ذكرتم من العلم الضروري لكل احد سوا اعتقد الشرع او لم يعتقده ان اردت به العلم
الضروري بحصول الملائمة والمنافرة الطبيعيتين فمسلم ونحن لا ننازع في ذلك وان
اردت به غيره فهو ممنوع قال لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة الى اخره
اقول لا يجب عندنا على الله شيء خلافا للمعتزلة فانهم اوجبوا على الله تعالى اللطف وشوالي

ع
في انه لا يجب
الله شيء

الذي يشتد ترجيح الداعية الى احد الطرفين على الداعية الى الاخر من غير ان ينتهي الى
حد الالجاء ويوجبون العوض والثواب ايضا عليه والعقاب دون من المعتزلة يوجبون عليه تعالى
الاصلح للعباد في الدنيا قال لنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشرع
الى اخره اقول توجيه هذا الدليل انه لو وجب على الله شيء من الاحكام لوجب عليه شرع
شارع لامتناع ثبوت الاحكام بدون الشارع لكن اللازم باطل لانه لا شارع على الشرع
واذا لم يكن على الشرع شارع لا يجب عليه شيء بشرع الشارع ضرورة فثبت انه لا يجب على الله
شيء من الاحكام قوله ولان اللطف هو الذي يشتد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد
الالجاء انما الى هذا الدليل يوجب ابطال مذهب المعتزلة وتوجيهه ان يقال خلق الله تلك
الداعية الواصلة الى ما ذكرتم من الحد اما ان يتوقف على خلقه اللطف او لا يتوقف
والاول محال لان تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه والله تعالى
قادر على خلق جميع الممكنات فيلزم ان يكون الله تعالى قادرا على خلق تلك الداعية المنتهية
الى ذلك الحد سواء صدر منه اللطف او لم يصدر ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني
ويلزم منه ان لا يجب عليه اللطف لان ايجابه عليه حينئذ يكون ايجابا من غير فائدة فوجب
ان لا يجب عليه واما ايجاب الثواب عليه فهو ايضا باطل لانه لو كان واجبا عليه لكان دفع
الالم عن العباد دفعا لتلك المنافع العظيمة ولو كان كذلك لكان قبيحا كما انه منع المنع
من لا يقصد الالم منه من المنافع العظيمة قبيح لو وجب على الله العوض لكان دفع الالم عن العباد
قبيحا واللازم باطل فالمقدم مثله ولان الثواب لو وجب عليه لكان له هو الطاعة لكن
التالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء التالي فلان لله تعالى على العباد
من النعم السابقة والاحسانات السالفة ما يحسن معه تكليفهم بالعبادات والطاعات
له وكل من له على عباده من النعم السابقة والانعامات السالفة ما يحسن معه تكليفهم بالعبادات
والطاعات له لم يكن تكليفه لهم بالعبادات والطاعات له موجبا لوجوب الثواب عليه
ينتج تكليف الله تعالى العباد بالعبادات والطاعات له ليس موجبا لوجوب الثواب عليه اما
صغرى هذا القياس فظاهرة واما كبراه فبالقياس على الشاهد واما الاصلح في الدنيا فغير
واجب عليه لانه لو كان واجبا عليه لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح له ان لا خلقه حتى
لا يكون معذبا في الدنيا والاخرة والتالي ظاهر الفساد ولان الاصلح للعباد لو كان واجبا

عليه لخلق العباد في الجنة وان ينعمهم بالمستلذات الحسنة عن القبيحة والتالي باطل فالمقدم مثله
واما العذاب فهو لا يجب عليه ايضا لان العذاب حقه وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر
فيحسن منه اسقاطه كما في الشاهد واذا حسن اسقاط العذاب منه لم يكن العذاب واجبا
عليه قال لا يجوز ان يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء الى اخره اقول — لا يفعل لغرض
لا يجوز ان يكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بعلة اصلا والبتة خلافا للمعتزلة فانهم اتفقوا
على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار اكثر المتاخرين من الفقهاء
لنا وجهان الاول ان كل من يفعل فعلا لاجل تحصيل مصلحة او دفع مفسدة فان كان تحصيل تلك المصلحة
ودفع تلك المفسدة اولى بالنسبة اليه من عدم تحصيلها وعدم دفعها وكل من كان كذلك كان
مستكملا بذلك الفعل وكل من كان مستكملا بغيره كان ناقصا لذاته ينتج كل من يفعل فعلا لاجل
تحصيل مصلحة او دفع مفسدة فهو ناقص لذاته والله تعالى ليس بناقص لذاته فلا يفعل فعلا لاجل تحصيل
مصلحة او دفع مفسدة فلا يكون افعاله معللة البتة وهو المطلوب الوجه الثاني وهو قوله
ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات الى اخره وتقريره ان يقال لو فعل الله تعالى فعلا لغرض فلا يخلو اما
ان يمكنه تحصيل ذلك الغرض بدون ذلك الفعل او لا يمكنه فان كان الاول كان التوسل الى
تحصيل ذلك الغرض بتلك الوسيلة عبثا فان من قدر على بيع متاعه في بلدة بعشرة دراهم فذهب به
الى بلدة بعيدة وباعه بتلك العشرة كان ذهابه الى تلك البلدة البعيدة عبثا من غير فائدة فكذا
هاهنا وان كان الثاني كان ذلك الغرض مشروطا بتلك الوسيلة لكن ذلك باطل اما اولا فلان
ذلك الغرض ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فلا
يكون مشروطا بتلك الواسطة واما ثانيا فلان اكثر المقاصد انما يحصل بعد انقضاء تلك الوسائل
وحصوله بعد عدمها يستدعي عدم اشتراطه بها لامتناع حصول المشروط بدون الشرط وقوله
لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة اشارة الى منع مع ذكر المستند وتوجيهه ان يقال
ان عنيتم بقولكم الله تعالى قادر على جميع الممكنات انه قادر على ايجاد كل واحد منها ابتداء فهو
ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بعض الممكنات بحاله يمتنع ادخاله في الوجود الا بعد ادخال
شيء اخر وان عنيتم به انه قادر على ايجاد كل واحد منها في الجملة فهو مسلم لكن القياس ينتج حينئذ
ان الله تعالى قادر على ايجاد ذلك الغرض في الجملة وهو حق لكن لا يلزم منه ان لا يكون ايجاده اياه
مشروطا بايجاد تلك الواسطة وما ذكرتم يخرج ابدا وهو قوله الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا

اتصال اللذة الى العباد الى آخره متوجهه ان يقال نحن لا ندعي ذلك بل نقول لو فعل الله تعالى
لغرض فذلك الغرض استحال عوده الى الله تعالى والا لكان محتاجا اليه ولو كان محتاجا اليه لكان
ناقصا لذاته مستكملا بذلك الغرض وانه على الله محال فعوده يكون الى العبد والغرض الذي
يعود الى العبد ويصلح ان يكون غرضا لله تعالى ليس الا اتصال اللذة الى العبد والله تعالى قادر على
ايجاده من غير شيء من الوسايط وفيه نظر لانا لا نسلم انحصار الغرض في اتصال اللذة الى العباد
فلعل له غرضا آخر غير ذلك وان كنا لا نطلع عليه ولئن سلمنا لكن لا نسلم كونه قادرا على ايصال
اللذة الى العباد من غير شيء من الوسايط ومن البين ان لا ذلك فظهر ان المنع المذكور غير ساقط
بهذا الجواب قال احتجوا بانه لو فعل لا لغرض فهو عبث الى آخره اقول تقريره ان يقال
لو كان افعال الله تعالى واحكامه لا لغرض لكانت عبثا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان افعاله لو كانت لا لغرض وكل من فعل فعلا لا لغرض فهو عبث ينتج
ان الله تعالى لو فعل فعلا لا لغرض كان فعله عبثا واما انتفاء التالي فلانه تعالى حكيم بل هو احكم
الحكماء ومن حاله هذا استحال منه العبث وما ذكروه في الجواب وهو قوله ان اردت بالعبث
الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه الى آخره توجيهه ان يقال لا نسلم انتفاء التالي
قوله لانه تعالى حكيم والحكيم استحال منه العبث قلنا ان اردتم بالعبث الخالي عن الغرض فلا
نسلم ان الحكيم استحال منه ذلك بل هو اول المسألة وان عنيتم به شيئا آخر فبينوه لننظر في صحته
وفساده قال الفلاسفة علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم الى آخره
اقول ذهبت المعتزلة الى ان تكليف العباد بالعبادات والطاعات انما حسن لاجل التعريض
من المكلف لاستحقاقهم التعظيم بسبب ذلك التكليف فان التفضل بالتعظيم قبيح اي تعظيمهم
بدون استحقاقهم التعظيم قبيح وهذا القول باطل عند اصحابنا اما اولا فلانه بناء على ان الحسن
والقبح عقليان وقد عرفت فساده واما ثانيا فلانا ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان التفضل
بالتعظيم قبيح مطلقا بل ذلك ان ثبت قبحه انما يقبح ممن يجوز عليه النفع والضرر واما ممن
يستحيل عليه النفع والضرر فلا وبعد تسليم ذلك فلا نسلم ان استحقاق التعظيم يتوقف
على التكليف بالافعال الشاقة والذي يدل على عدم توقفه عليه هو ان التلفظ بكلمة الشهادة
اسهل من الاتيان بالصلوة والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم من التعظيم
المستحق بالصلوة والصوم ولان المقصود من التكليف لو كان هو استحقاق التعظيم وكان يمكن استحقا ق

موقوفا عليه لكان من الواجب ان يريد الله تعالى فيما لم يكلفنا بما لا يشق علينا لتحصيل الاستحقاق
من غير المشقة ولما كان التالي باطلا فكذا المقدم قال احتج نفاة التكليف بامور الى
آخره اقول هذا الكلام لا تعلق له بهذه المسألة بل هو حكاية ادلة نفاة التكليف وهي وجوه الاول
ان وقوع الافعال من العباد سواء كانت عبادة او ليست بعبادة لو كان بقضاء الله تعالى وخلقه
وارادته لما كان في التكليف فائدة لانه ان اراد الله تعالى وقوع الفعل من العبد كان واجب
الوقوع وان لم يرده كان ممتنع الوقوع ولو كان كذلك كان العبد مضطرا فلا يكون في تكليفه
فائدة ولانه حينئذ استحال توجه التكليف نحوه لان الفعل اذا كان واجب الوقوع منه او
ممتنع الوقوع وهي منهما غير مقدور له فاي شيء يكون التكليف لكن المقدم حق عند الاشعرية فالتالي
مثله فوجه والمعتزلة وان انكروه مما قد اعترفوا بالعلم الى آخره اشارة منه الى منع مع الجواب
عنه وتوجيه المنع ان يقال لا نسلم وقوع المقدم فانا بينا في مسألة خلق الافعال ان العبد له قدرة
وارادة على الاتيان بافعال نفسه الجواب عنه بان يقال نعم وان منعتم وقوع هذا المقدم لكن
ما ذكرناه من عدم افادة التكليف لازم عليكم ايضا من وجه آخر وهو ان نقول لو كان ما علم الله تعالى
وجوده وجب الوقوع وان علم عدمه كان ممتنع الوقوع فلا يكون التكليف متوجها نحو شيء له قدرة
على الاتيان به فلا يكون فيه فائدة لكن المقدم حق عند المعتزلة فكذا التالي الوجه الثاني لو كلف
الشارع احدا بشيء من التكاليف فلا يخلو اما ان يتوجه التكليف نحوه حال استواء الداعيين اعني
حال ما يكون الداعية الى الفعل مساوية للداعية الى الترك او حال ما يكون احدهما اي
الداعيين راجحة على الاخرى وكل واحد منهما باطل اما الاول فلان حالة استواء الداعيين
الفعل ممتنع والممتنع لا يكون مقدورا للعبد واما الثاني فلان حالة رجحان احدى الداعيين على
الاخرى كان الطرف الذي الداعية اليه راجحة واجبا والطرف الآخر ممتنعا والواجب والممتنع
لا يكون مقدورا الوجه الثالث انه لو كلف الشارع احدا بشيء من التكاليف فتكليفه اياه
اما ان يتم حال حصول الفعل او قبله وكل واحد منهما باطل اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء
القسم الاول فلان التكليف حال وجود الفعل اما ان يكون بايجاده او باعدامه والاول محال
لاستحالة ايجاد الموجود والثاني ايضا محال لان اعدام الموجود حال وجوده محال واما انتفاء
القسم الثاني فلان كونه فاعلا للشيء لا معنى له الا حصول المقدور عن القدرة واذا كان كذلك
استحال ان يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال بل يأتي في الحال وحينئذ لا يكون

سوفى يلزم الحال مامورا بشيء اصلا بل يكون ذلك اعلاما بانه سيصير في الزمان الثاني مامورا
به قوله فان قلت كونه فاعلا للفعل امر زايد على حصول الفعل عن القدرة اشار منه الى منع
قوله لا معنى لكون الشيء فاعلا الا حصول المقدور عن القدرة وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان كون
الفاعل فاعلا عبارة عن حصول المقدور عن القدرة بل هو امر زايد على حصول المقدور عن
القدرة وما ذكره في جوابه متوجه انه لو كان كون الفاعل فاعلا للشيء اما ان يكون نفس
حصول المقدور عن القدرة او امرا زايدا عليه فان كان الاول استحال ان يكون مامورا في
الحال بشيء لما مر وان كان الثاني فذلك الزايد اما ان يكون مقدورا للمكلف او لا يكون
مقدورا له فان كان الاول فاما ان يومر بايقاعه حال وجوده او قبله ويعود المحذور المذكور
وان كان الثاني استحال ان يكون مامورا به لان ما لا يكون مقدورا للمكلف كان امره به عبثا
وذلك على الشارع محال الوجه الرابع انه لو كلف الشارع المكلف بالفعل الشاق فذلك
التكليف اما ان لا يكون لغرض او يكون لغرض والقسمان باطلان اما الشرطية فظاهرة واما
استثناء القسم الاول فلانه لو لم يكن لغرض كان عبثا والعبث على الحكيم غير جايز واما استثناء القسم الثاني
فلان ذلك الغرض اما ان يكون عايدا الى الله تعالى او الى العباد والاول محال لانه سبحانه متعال
عليه النفع والضر مستغن عن الاعراض والثاني ايضا محال لان ذلك النفع اما ان يكون في العاجل
او في الآجل والاول باطل لان الانسان يتادى به في الحال والتادي به في الحال يمنع حصول النفع
له في الحال محال والثاني ايضا محال لان ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة للمامور والله تعالى قادر عليه
ابدا فيكون توسيط التكليف عبثا والعبث على الله تعالى محال قال والجواب عن الكل انه
مبني على طلب العلة وهو باطل الى آخره أقول الوجوه المذكورة كلها اشتركت في استلزام تكليف
الشارع العباد بما يشق كون ذلك التكليف بغير فايدة وذلك باطل فاجاب عنه بانه لا نسلم
ان ذلك باطل وانما يبطل ان لو وجب ان يكون لكل شيء علة وهو ممنوع بانه لو وجب ان يكون
لكل شيء علة لكان لعلة ذلك الشيء علة اخرى والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وانه
محال بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واذا لم يجب ان يكون لكل شيء علة كان
اولى الاشياء بذلك اي بما لا يكون له علة هو افعال الله تعالى واحكامه لانه لكل شيء صنعه ولا علة
لصنعه واذا كان كذلك فيجوز ان يكلف الله تعالى العباد بالتكاليف وان لم يكن لذلك علة

في الاسماء انها عين المسميات ام غيرها

قال القسم الرابع في الاسماء الحسنى أقول المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى
وعن المعتزلة انه نفس التسمية وعن الامام الغزالي رحمه الله انه مغاير لهما والذي اختاره
الامام ما اورده وهو ان الاسم هو اللفظ الدال بالوضع على معنى من غير دلالته على زمان ذلك المعنى
والمسمى هو الذي وضع ذلك اللفظ بازايه اذا عرفت هذا فنقول الاسم قد يكون غير المسمى وقد
يكون نفس المسمى اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان لفظة الجدار مغاير لحقيقة الجدار وكذا
السماء والارض وغيرهما واما الثاني فلان لفظة الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن
الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظة الاسم فانها لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان فيكون الاسم
اسما لنفسه من حيث هو اسم فههنا الاسم والمسمى واحد اذا عرفت هذا فنقول اعلم ان
كل اسم يطلق على الشيء فاما ان يكون المسمى بذلك الاسم ذات الشيء واما ان يكون جزءا داخلا فيها واما
واما ان يكون خارجا عنها او ما تركب من ذات الشيء والامر الخارج عنها او ما تركب من الداخل
في ذات الشيء والخارج عنها فانه لا امتناع في ان يكون لفظ العالم موضوعا بازاء جسم موصوف بالعلم
اي بازاء المجموع الحاصل من الجسم مع قيد كونه عالما والخارج عن ذات الشيء اما ان يكون صفة حقيقية
فقط او اضافية فقط او سلبية فقط او ما تركب عنها اي يكون حقيقية مع اضافية او حقيقية مع سلبية
او حقيقية مع اضافية وسلبية او اضافية مع سلبية اذا ثبت هذا فنقول انا اذا قلنا ان ماهية
الله تعالى معلومة للبشر جاز ان يكون لها اسم وان قلنا انها غير معلومة لهم استحال ان يكون لها اسم
لان وضع الاسم بازاء المعنى انما يكون بعد تصور ذلك المعنى فالمعنى الذي لا يتصور امتنع ان
يوضع بازايه الاسم واما الاسم الدال على جزء ماهيته تعالى فمحال لامتناع ان يكون له جزء لما
عرفت من امتناع كونه مركبا واما سائر الاقسام اي الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية والاضافية
والسلبية والمركبة منها فجايزة لكن الصفات الحقيقية المعلومة للخلق ليس الا السبعة او الثمانية
التي ذكرناها واما السلوب والاضافات سواء كانت بسيطة او مركبة غير متناهية واذا كان
كذلك جاز ان يكون هناك اسماء لا نهاية لها كل واحد منها يدل على واحد من تلك الاضافات
والسلوب غير المتناهية قال الركن الرابع من هذا الكتاب في السمعيات وهو مرتب على اقسام

في المعجزة

القسم الاول في النبوات الى آخره أقول المعجز عبارة عن امر خارق للعادة مقرون بالتحدي اي
بالدعوى مع عدم المعارضة وانما قلنا انه امر ليدخل فيه قسما المعجزة وهما الاتيان بغير المعتاد
والمنع من المعتاد فان المعجز قد يكون اتيانا بغير المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد وانما قيدناه
بكونه خارقا للعادة ليحصل به الامتياز بين الامر الذي يفعله المدعي للنبوة والذي يفعله

غير المدعي لها فان كل واحد منهما يفعل امرا لكن الذي يفعله المدعي للنبوة يجب ان يكون
خارقا للعادة والا لم يبق الامتياز بينهما وانما قلنا مقرونا بالتحدي لئلا يجد الكاذب معجزة من مضى
من الانبياء حجة لنفسه فانا لما اشترطنا ان يكون اظهار الامر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي
لا يمكن للكاذب ان يجعل معجزة الانبياء الماضين حجة لنفسه لكونها غير مقرون اظهارها بالتحدي
وليتميز ايضا عن الارهاصات وهي الامور التي تظهر على يد الانبياء قبل البعثة كالاحوال التي ظهرت
على محمد عليه السلام قبل بعثته وكالنور الذي كان يظهر في جبين ابيه وليتميز ايضا عن الكرامات وانما
قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة فان كل واحد منهما امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي لكن يوجد له معارضة وعند ضبطه بالقيود المذكورة صار ما ذكرناه من الحد منطبقا
على المعجز قال محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الملاحدة الى (في اثبات الرسالة)
اخره اقول تقرير الوجه الاول ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهر على يده المعجزة وكل
من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة فبالتواتر وانما قلنا انه ظهر المعجزة على
يده فلثلاثة اوجه احدها ان القران ظهر عليه وهو معجز وانما قلنا ان القران ظهر عليه فبالتواتر
وانما قلنا ان القران معجز لانه عليه السلام تحدى العرب الذين هم الغاية في الفصاحة بالقران
وهم عجزوا عن معارضته وكل ما كان كذلك كان معجزا وانما قلنا انه عليه السلام تحداهم بالقران
لانه منقول على التواتر وهو مشتمل على الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقوله تعالى
ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله وقال تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم
صادقين ثم قال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فنفي القدرة قضية ملحمة وحكم واجب من غير ادراج
لفظة لو فدلت هذه الايات على انه تحدى مرة بالقران ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة
وذلك هو النهاية في التحدي وانما قلنا انهم عجزوا عن معارضته لان دواعيهم كانت متوفرة
على الاتيان بالمعارضة وما كان لهم مانع يمنعهم عن الاتيان بها ثم انهم ما اتوا بها وذلك يدل
على عجزهم عنها وانما قلنا ان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بها لانه عليه السلام
كلف العرب بترك اديانهم ورياستهم واوجب عليهم ما يتعب ابدانهم وينقص اموالهم وطالبهم
بعداوة اصدقائهم وصداقة اعاديهم بسبب الدين ولا شك ان كل واحد من هذه الامور

مما يشق على النفس لا سيما على العرب الذين كانوا اكثر الامم حمية ولا شك ان الانسان اذا منعه
غيره عن رياسته ويدعوه الى طاعته فانه يحاول ابطال امره بكل طريق يقدر عليه ولما كانت معارضة
القران تقدير وقوعها مبطلة لامر النبي صلى الله عليه وسلم علمنا توفر دواعيهم عليها وانما قلنا انه
ما كان لهم مانع يمنع عنها لانه عليه السلام ما كان في اول الامر بحيث يخاف من قهره كل العرب
بل هو الذي كان يخاف منهم وانما قلنا انهم لم يعارضوا لانهم لو عارضوا لكان اشتهار تلك المعارضة
اولى من اشتهار القران لان القران حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة ومتى كان
كذلك وكانت الدواعي متوفرة على اسقاط مرتبة هذا المدعي وابطال رونقه كان اشتهار
المعارضة اولى من اشتهار الاصل وحيث لم يشتهر علمنا عدم المعارضة وانما قلنا ان من توفرت
دواعيه الى الشيء ولم يوجد منه مانع ثم لم يأت منه فهو عاجز لانه لا معنى للعاجز الا ذلك
وبهذا الطريق يعرف عجز كل احد عن كل ما يعجز عنه فثبت بما ذكرناه ان القران معجز الوجه الثاني
انه ظهرت الاخبار الكثيرة عن سائر معجزات النبي عليه السلام نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام
القليل ونبوع الماء من بين اصابعه ومكالمة الحيوانات العجم وانشقاق القمر ومثل هذه الاخبار وان
كان كل واحد منها من باب الاحاد لكن واحد منها بلغ حد التواتر لان مجموع الرواة بلغوا
في الكثرة الى حد التواتر ولا شك انه لم يعارضها احد والا لظهرت تلك المعارضة وكل ذلك
يدل على صحة واحد منها واي واحد منها صح حصل الغرض الوجه الثالث انه عليه السلام اخبر
عن الغيوب والاخبار عن الغيوب معجز وانما قلنا انه اخبر عن الغيوب لان القران مشتمل عليه كما في
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
من قبلهم الاية والمراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا
وكانوا هم الخائفين في صدور الاسلام وقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وكان كما اخبر وقوله
لتدخلن المسجد الحرام وكان كما اخبر واما في غير القران فاخباره عن الغيوب كثيرة وتشتمل
عليها كتب الحديث وانما قلنا ان الاخبار عن الغيب معجز لان الواحد منا لو حاول ذلك لا يمكن
منه خصوصا اذا كان المخبر عن الغيب هو الذي لم يمارس صناعة ما مثل احكام النجوم وعلم
الرمل وعدم ممارسة محمد عليه السلام هذه الصنائع معلوم بالضرورة وانما قلنا ان كل من ادعى
النبوة وظهر المعجز عليه فهو نبي لان اظهار المعجز قائم مقام التصديق وكل من صدقه الله تعالى
فهو صادق وانما قلنا ان اظهار المعجز قائم مقام التصديق لان ملكا اذا جلس على سرير مملكته وفي

محفل عظيم فقام واحد وزعم انه رسول ذلك الملك اليهم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في
دعواي فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا خالف الملك عادته وقام عن سرير مملكته اضطر
الحاضرون الى ان الملك قد صدق ذلك المدعي واذا ثبت ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب
وانما قلنا ان من صدقه الله تعالى فهو صادق لان الكذب محال اما على مذهبنا فلانه واما على
مذهب المعتزلة فلانه قبيح وفعل القبيح يدل على الجهل او الحاجة المحالين على الله تعالى وما يلزم منه
المحال فهو محال فثبت بمجموع ما ذكرنا ان محمدا عليه السلام صادق في دعواه النبوة وعلى هذا الوجه
التعويل والاعتماد واما الوجهان الاخران المذكوران لاثبات نبوته عليه السلام فظاهران

قال فان قيل لا نسلم انه ظهر المعجز على يده قوله على الوجه الاول ان القران ظهر على
يده وهو معجز قلنا الاستقصاء في الاسولة والاجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية **اقول**
الاعتراض عليه ان يقال لا نسلم انه ادعى النبوة واما التواتر فان عنيتم به عددا مخصوصا
يفيد اخباره العلم فذلك باطل لانه لا عدد معين الا ويمكن تواطوهم على الكذب وان
عنيتم به عددا يحصل العلم بقولهم فيكون تفسير الخبر المتواتر بالذي يحصل العلم به وحينئذ لا
نعلم كونه متواترا الا بعد ان نعلم حصول العلم به وانتم تثبتون حصول العلم به على كونه متواترا
فيلزم الدور وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه لنتكلم عليه سلمنا لكن لا نسلم انه مفيد للعلم وظاهر انه
لا يفيد لان قول كل واحد من المخبرين غير مفيد للعلم فوجب ان لا يكون قول المجموع مفيدا له
كما انه لما كان كل واحد من الحوادث اول فوجب ان يكون للكل اول ولان المجموع ليس الا الاحاد
فاذا لم يكن قول كل واحد موجبا للعلم فكذلك قول المجموع سلمنا انه يفيد العلم في الجملة لكن
لا نسلم افادته اياه بالنسبة الى الامور المتقادمة وظاهر انه لا يفيد لان الخبر عن
الامور المتقادمة لا يفيد العلم الا اذا علمنا حال الرواة في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على
الكذب في جميع الازمنة بحكم جزء من الزمان وهذا الشرط غير معلوم تحققه سلمناه
لكن لا نسلم ظهور المعجز عليه قوله القران ظهر عليه وانه معجز قلنا لا نسلم ان القران ظهر عليه فانه
انه من المحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل القران على نبي لحقه ذلك النبي ثم تقادم فوجد محمد اوراقه
الحديثة والصحائف الكتاب فاخذه محمد صلى الله عليه مثل الكتاب عنه وقبله فلاجرم لم يظهر لنا
ذلك النبي وبقي هذا الكتاب في يده عليه السلام ولئن سلمنا ظهوره عليه بمجموعه اما بمجموعه مع
آحاد الايات فممنوع اذ يحتمل ان يقال انه عليه السلام طالع كتب من تقدمه فانتخب منها الجيد مما

بلغ
ثم ضم البعض الى البعض فيكون المولف لهذا المجموع هو محمد عليه السلام وان كان مفردات
الايات والاعشار والاخماس موجودة او يحتمل ان يقال انه عليه السلام كان يتصفح كلمات
الناس وكل ما وجد فيها من الكلمات الرائقة والنكت الفائقة انتخبها ودونها وجمعها قرانا ولئن
سلمنا ظهور القران عليه بمجموعه وآحاد اياته ولكن لا نسلم انه معجز واما تحدي العرب به
فممنوع واما التواتر فهو اصل القران لا فصل بانه من الايات فانه نقل انه لم يحفظ القران
بالكلية من اصحاب رسول الله عليه السلام الا ستة نفر او سبعة واذا لم يبلغوا الحفاظ في عهده
مبلغ التواتر لا يستحيل تواطوهم على التحريف واذا كان كذلك لم يكن القران منقولا بالتواتر
على سبيل التفصيل وكيف فان الرواة اتفقوا على ان ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين
من القران وبقي على هذا الانكار الى زمان ابي بكر وعمر وعثمان وانهم ما منعوه عن ذلك بل
كانوا معظمين له معترفين بعلو درجته في الدين ولان الصحابة اختلفوا في المصاحف ورتب
كل واحد منهم مصحفا لا على الاخر حتى ان عثمان رضي الله عنه حرق مصحف ابن مسعود واختلفوا ايضا
في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من القران ام لا وايضا فان ابن مسعود اثبته في اول سورة
براءة ولم يثبته ابي بن كعب وزيد بن ثابت ولانه روي ان عمر حين الف المصحف كان يؤتى اليه
بالاية والايتين فان عرفها او كان الراوي فقيها والا طالبه بالبينة على ذلك
فاذا اقام الراوي الشاهد قبلها وكل ذلك يقدح في كون هذه الايات من القران منقولة
بالتواتر سلمنا انه وقع التحدي بالقران ولكن لم قلتم انه وصل الى كل العالمين او الى بعضهم
والاول ممنوع لانا نعلم بالضرورة ان اهل الهند والصين والروم وساير الاطراف البعيدة
ما كانوا يعلمون وجود محمد عليه السلام في زمانه فضلا عن ان يقال انهم علموا تحديه بالقران
والثاني مسلم ولكن ذلك لا يكفي في كون التحدي معجزا والا لكان المجازف في بعض الحرف
اذا تحدى اهل قرية او بلدة حرفته فعجزوا عنها كان نبيا وفيه كل الظاهر الفساد لا يقال
نحن نعلم انه وصل التحدي الى العرب وانهم اقدر على معارضته من غيرهم فلما عجزوا عنها
كان عجز غيرهم اولى لانا نقول لا نسلم انه وصل التحدي الى كل العرب فانه
من المحتمل ان يقال بعض الاعراب الفصحاء قد اتفق له ان سافر الى بعض البلاد البعيدة التي
لم يصل فيها خبر محمد عليه السلام وهو بحيث لو سمع ذلك التحدي لقدر على المعارضة ومع
هذا الاحتمال لا يبقى اليقين سلمنا انه وصل الى كل الخلق ولكن لم قلتم بانهم عجزوا عن المعا رضة

قوله لان دواعيهم الى المعارضة كانت متوفرة والموانع مرتفعة ثم انهم لم ياتوا بها وذلك
يوجب عجزهم قلنا لا نسلم ان دواعيهم كانت متوفرة عليها قوله انه عليه السلام كلفهم بما شق على
قلوبهم وابدانهم فهم لا بد ان يكونوا مريدين لها قلنا لا نسلم انه كلفهم بما شق على قلوبهم ولم
لا يجوز ان يقال ان افاضل العرب وعقلاءهم جاؤوا وطلبوا الملك والرياسة على ساير الامم وعلموا
ان ذلك مما لا يتم الا بحيلة فتنوا اجمعهم عليه السلام للرياسة في السر وجعلوا الحيلة في ترويجها
ان اظهروا العداوة العظيمة معه ثم اظهروا عجزهم عن معارضة القران ليصير ذلك حجة عند
الناس على نبوته ويتمكنون بذلك من تحصيل مقصودهم الذي هو الرياسة ولين سلمنا انه عليه
السلام كلفهم بما يشق على قلوبهم وابدانهم ولكن ذلك يدل على توفر دواعيهم على ابطال امره بالجملة
فاما ان يدل على ابطاله له بطريق خاص وهو معارضة القران فلا ولين سلمنا ان دواعيهم كانت
متوفرة على المعارضة ولكن لا نسلم ان الموانع كانت مرتفعة فانه يحتمل ان يقال انه عليه السلام
منعهم عن المعارضة بالحروب واشتغلوا عنها خوفا من اصحابه وانصاره لان الدولة واجتماع الكلمة
مما يمنع من ذلك الا ترى ان الواحد من الملوك والعظماء لو صنف كتابا رديا فاسدا فان اهل
بلدته يخافون من اظهار ما فيه من الرداءة والفساد فكذا ههنا على انا نقول لا يخلو الامر من احد امرين
وهو اما عدم وجوب توفر الدواعي وارتفاع الموانع في حق العرب او عدم وجوب الفعل عقيب
توفر الدواعي وارتفاع الموانع واياما كان بطل مقدمة من مقدمات دليلكم وانما قلنا ان احد
هذين الامرين لازم لان توفر الدواعي وارتفاع الموانع ان كان من فعل العبد كان قادرا على
ان لا يفعله واذا جاز ذلك لم يمكن القطع بحصول توفر الدواعي وارتفاع الموانع في حق العرب
لان ما قدر العبد على ان لا يفعله استحال القطع من جهة العقل على انه يفعله وهو الامر الاول
وان كان ذلك من فعل الله تعالى فان كان حصول الفعل عقيبه واجبا لزم الجبر وانه باطل وان
لم يكن واجبا لم يمكن القطع بحصول الفعل عقيب توفر الدواعي وارتفاع الموانع والصوارف
وهو الامر الثاني ولين سلمنا وجوب المعارضة عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم بانها
لم توجد قوله لو وجدت لظهرت واشتهرت فلما لم تشتهر علمنا انها لم توجد قلنا لا نسلم انها لو
وجدت لظهرت قوله لانها من الامور العظيمة قلنا مسلم ولكن لا نسلم وجوب اشتهار الامور
العظيمة فان الخلاف في ان الفاتحة من القران ام لا حتى خالف ابن مسعود فيه من الامور العظيمة
وكذلك القول في التسمية وكون الاقامة فرادى او مثنى من الامور العظيمة مع ان شيئا منها

لم يشتهر وايضا فالنص الجلي على امامة علي بن ابي طالب عند القائلين بصحته وكيفيته وضعه يعد
من الامور العظيمة وشي منها لم يشتهر ولين سلمنا ان الامور العظيمة يجب اشتهارها لكن لا
مطلقا بل بشرط ان لا يكون هناك مانع من الاشتهار ووجود المانع ههنا محتمل اذ يحتمل
ان يقال ان القادر على معارضة القران ما كان الا واحدا او اثنين ثم ان ذلك الواحد كما
اتى بالمعارضة عرضها على النبي قبل ان عرضها على غيره فهو او بعض اصحابه قتل ذلك المعارض
واخفوا تلك المعارضة ويحتمل ايضا ان يقال ان الذين قدروا على المعارضة كانوا قليلين
مثل لبيد وكعب بن زهير وغيرهما ثم انه عليه السلام قبل منهم انهم لو اخفوا المعارضة او تركوها
واظهروا من انفسهم العجز لاعطاهم المال الكثير والملك العظيم فلذلك اعترفوا بالعجز عن
المعارضة ويحتمل ايضا ان يقال انه استتبع القوم بطريق اخر ثم ان اعوانه وانصاره كانوا
يخوفون من اظهار المعارضة فلا جرم انكتمت المعارضة وكيف لا نقول ذلك فان كل من حاول
المعارضة في زمان من الازمنة كان خائفا على وجه ومع هذا الخوف الشديد كيف يمكن
المعارضة سلمنا ان المعارضة لو وجدت لاشتهرت ولم قلتم بانها لم تشتهر بيانه ان العرب
عارضوه بالقصايد السبع وعارضه مسيلمة بكلماته وعارضه بعضهم بذكر اخبار ملوك العجم وكل
ذلك وقع في زمانه وعارضه بعد ذلك ابن المقفع وقابوس بن وشمكير والمعري ولين سلمنا
ان المعارضة لم توجد مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم انه يكون معجزا فانه يحتمل ان
يقال انما عجزوا عن معارضته لانه كان افصح منهم فقدر على ما لم يقدروا عليه الا ترى انه
قد يوجد في الحرفة المعينة من لا يوجد في زمانه من يساويه فيها مثل صانع او قايس او ساجي
ثم ان ذلك لا يدل على كون حرفته وصنعته معجزا فكذلك ههنا ويحتمل ايضا ان يقال انه عليه
السلام تفرغ لجمع القران مدة مديدة ودهرا طويلا وصبر على المشاق في تلك المدة الطويلة ولم
يقدر غيره على مثل ذلك الصبر فلا جرم ما تاتى له ما لم يتات لغيره ويحتمل ايضا ان يقال ان
العرب وان كانوا قادرين على مثل فصاحة القران وعلى نظمه ولكنهم ما كانوا عالمين بذات
الله وصفاته وبما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالملائكة والجنة والنار واحوال السموات
والارض وتاريخ الانبيا المتقدمين وانه عليه السلام كان عالما بهذه الاشياء وكان يطلب
منهم معارضة القران لا في الفصاحة او في النظم او فيهما فقط بل كان يطلب منهم كتابا مشتملا
على هذه المعاني في فصاحته ونظمه مثل فصاحة القران ونظمه فان المعارضة لا تحصل الا

بالاتيان بالمثل والمثلية انما تحصل عند التساوي في مجموع هذه الامور ثم ان العرب لم يكونوا
عالمين بهذه الاشياء لا قليلا ولا كثيرا لاجرم استعظموا امر القران وعجزوا عن معارضته
ويحتمل ايضا ان يقال انما عجزوا عن معارضته لانه عليه السلام ما كان يطلب منهم مثل القران
كيف كان بل كان يطلب منهم ان ياتوا بمثل القران من عند الله تعالى على ما قال قل فاتوا بكتاب من
عند الله والعرب لما لم يقدروا على الاتيان بمثله لاجرم عجزوا وهذا جملة الكلام على الوجه الاول
قوله في الوجه الثاني شبع الخلق الكثير من الطعام القليل قلنا لا نسلم وقوع مثل هذه الاشياء
فانها لو وجدت لنقلت نقلا متواترا لانها من الامور العجيبة والدواعي متوفرة على نقل العجائب
ولما لم تنقل نقلا متواترا علمنا انها لم توجد ولئن سلمنا سلامتها عن هذا الطعن لكن لا نزاع في
ان احادها لم تنقل نقلا متواترا بل انما نقلت على سبيل الاحاد ورواية الاحاد لا تفيد العلم
قوله مجموع الروايات بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وانها حصل الغرض
قلنا لا نسلم بلوغ المخبرين عن تلك الاشياء حد التواتر واذا لم يبلغوا حد التواتر لم يمتنع مجموع
تواطؤهم على الكذب ولئن سلمنا بلوغ المخبرين عن تلك الاشياء حد التواتر ولكن ليس كل
تلك الاشياء بالغة الى حد الاعجاز حتى يستدل بها على الرسالة بل الذي يمكن الاستدلال
بها هو الاشياء الغريبة منها نحو نبوع الماء من بين اصابعه وامثاله ولا نسلم بلوغ رواة امثال
هذه الاشياء الغريبة حد التواتر قوله في الوجه الثالث انه اخبر عن الغيب قلنا لا نسلم
كون الاخبار الدالة على اخباره عن الغيوب متواترة وتقريره ما مضى في الايات الدالة على
التحدي ولئن سلمنا كونها متواترة ولكن لا نسلم ان التواتر يفيد العلم على ما مر ولئن سلمنا انه
اخبر عن الغيب لكن اخباره عن الغيب كان على وجه يخالف العادة ام على وجه يوافقها والاول
ممنوع ولا يمكن دعواه فان الغيوب التي اخبر عنها النبي عليه السلام انما اخبر عنها على
سبيل الاجمال وان كان على سبيل التفصيل لكن كان ذلك من الواضحات اما الذي على
سبيل الاجمال فمثل قوله لتدخلن المسجد الحرام ولم يخبر عن كيفية الدخول بانه يكون بالصلح
او بالقهر وانه في ذلك الدخول في اي وقت يكون وان الداخل كلهم او بعضهم ومثل هذا الخبر
لا يحتمل الكذب بل الحق الظاهر انه يدخل المسجد الحرام واحد منهم في بعض الاوقات واما
الخبر عن الواضحات فمثل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فان الظاهر من
حال الانسان انه لا يتمنى الموت فكان الاخبار عن ذلك اخبارا عن امر جلي واضح

سلمنا لكن لا دلالة له على النبوة فان عادة الرؤساء اذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة
خصومهم وعدوهم جارية بان يخبروهم بان الظفر والدولة راجعة اليهم ثم قد يقع ذلك وقد لا
يقع وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض من هذا
القبيل وايضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن امور كلية على سبيل الاجمال فان وقع شيء من ذلك
اضافه الى نفسه وجعله حجة على صدقه وان لم يقع شيء منها قال انما ما جاء الوقت
بل سيقع بعد ذلك وقوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون من هذا
القبيل سلمنا انه عليه السلام اخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلتم بانه معجز وظاهر انه
ليس كذلك فان الحكماء بين دونوا في كتب دلائل النبوة ان فسا وسطحا وسوندين وفارس وغيرهم
كانوا من الكاهنين لا من الانبياء عليهم السلام مع انهم كانوا يخبرون عن الغيوب فانه
قد صح في الاخبار انهم اخبروا عن ظهور محمد عليه السلام ونبوته فعلمنا ان الكاهن
قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون يخبرون عن الغيوب المفصلة بناء على الرؤيا وكذا المنجمون
واصحاب العزائم واذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا فلا يمكن الاستدلال به على نبوة
المخبر ولئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ظهور المعجز على يده عليه السلام ولكن ههنا ما يمنع
منه وبيانه ان المعجز هو الفعل الخارق للعادة ولو جاز انخراق العادات لزم السفسطة لانا
لو جوزنا تغير العادات عن مجاريها لا يمكننا القطع باستمرارها في شيء من الاحوال وحينئذ
نجوز ان ينقلب الجبل ذهبا ابريزا والبحر دما عبيطا وان ينقلب ما في البيت من الامتعة
اناسا فاضلين قد تبحروا في العلوم الهندسية والحكمية ومعلوم ان تجويز ذلك يقدح في البديهيات
ويوقعنا في السفسطة ولئن سلمنا ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهر المعجز على
يده ولكن لم قلتم بان كل من كان كذلك كان نبيا ونحن نضبط مداخل الاعتراض على هذه
المقدمة اولا ثم نرجع الى الاعتراض على المقامات الثلاثة التي ذكرها الامام
وطريق الضبط ان نقول الفاعل للمعجزات اما ان يكون هو ذلك النبي وهو الذي يقوله
الفلاسفة فانهم يقولون بان المبدأ لحدوث الافعال الغريبة والاشياء العجيبة هو
قوة نفس ذلك النبي واما ان يكون غيره وذلك اما ان لا يكون حيا وهو الذي يقوله
بعضهم ان مبدأ حدوث تلك المعجزات هو شيء من خواص الاجسام كخاصية المغناطيس
في جذب الحديد واما ان يكون حيا وذلك الحي اما ان يكون جسما وهو الذي نقول له

من ان الافلاك والكواكب احيا ناطقة وهي التي تفعل هذه الافعال العجيبة واما ان لا تكون
جسما وهو اما ان يكون غير الله تعالى عز وجل وهو الذي يقول بعضهم من ان الفاعل لهذه المعجزات هو
الجن والشياطين او الملائكة وهذا على قول من لا يجعل هذه الاشياء اجساما اما من جعلها اجساما فهي
داخلة في القسم الذي قبله واما ان يكون هو الله تعالى ولا يخلو اما ان يكون فعله لهذه
المعجزات لا لغرض التصديق بل اما لا لغرض او لغرض آخر معلوم وهو ان يكون ابتداء عادة او تكرير
عادة متطاولة او معجزة لنبي آخر يأتي بعد ذلك او كرامة لولي او لغرض مجهول الخاطر لنا الى
العلم به واما ان يكون لغرض تصديقه وعند ذلك يجب ان يبين ان من صدقه الله تعالى فهو صادق
وذلك انما يتم ببيان كونه تعالى فاعلا مختارا وعالما بكل المعلومات قادرا على كل المقدورات
وانه يمتنع الكذب عليه فهذه مداخل الاعتراضات على هذه المقدمة ونحن نعود الى ما قاله في تمام
اما توقف الاستدلال بظهور المعجزة على النبوة على المقامات الثلاثة فظاهر واما تقرير الاعتراضات
على كل واحد من المقامات الثلاثة المذكورة فنقول اما المقام الاول وهو ان هذه المعجزات
فعل الله تعالى فالنزاع فيه من وجوه ثلثة احدها هو ان الناس اختلفوا في حقيقة الانسان فمنهم
من زعم انه عبارة عن هذه البنية المحسوسة ومنهم من قال انه مركب من هذه البنية المحسوسة ومن
نفس هي ليست بجسم ولا جسمانية وهي التي نعبر عنها بالنفس الناطقة فان كان الحق هو الثاني فلم
لا يجوز ان يقال ان النفس الناطقة التي للنبي عليه السلام مخالفة بالماهية لنفوس غيره فلذلك
تقدر على الاتيان بهذه المعجزات ولا تقدر عليها غيره لان نفسه مخالفة بالحقيقة لنفس النبي عليه
السلام وان كان الحق هو الاول فلم لا يجوز ان يقال وقع له مزاج مخصوص لم يحصل تلك الخصوصية
لسائر ابدان الناس فلاجرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وثانيها انه لا شك ان للاجسام
الحيوانية والنباتية والمعدنية خواص فان حجر المغناطيس من خاصيته ان يجذب الحديد
والحجر المسمى باغض الخل ان ارسل الى اناء فيه خل لم ينزل على عوده بل ينحرف عنه حتى يسقط
خارجا عن الاناء والزمرد الفائق يعمي الافاعي والحجر الجالب للامطار والثلوج مشهور
فيما بين الترك والسمكة المعروفة بالرعادة يخدر منها يد الصياد وعود الصليب نافع
للمصروع شربا وتعليقا وزبد الزيت الملقى على الشوك نافع من القولنج واذا كان كذلك
فلعل النبي عليه السلام وجد جسما نباتيا او حيوانيا او معدنيا له خاصية عجيبة مستعقبة لتلك
الآثار الغريبة التي اظهرها النبي عليه السلام ولما لم يقع ذلك الجنس في يد احد سواه لاجرم

النزاع في المعجزات

عجز الكل عن معارضته وثالثها ان المشهور بين الناس ان الجن والشياطين يعينون الناس على
الاتيان بالاشياء وكذا الارواح الفلكية والملائكة واذا جاز ذلك فلعل الجن والشياطين
اعانوا النبي عليه السلام على الاتيان بتلك الاشياء الغريبة الخارقة للعادات او الارواح
الفلكية اعانوه على ذلك او الملائكة اعانوه عليها بل اضافة تلك الاشياء الى الملائكة اولى لان
الانبياء عليهم السلام يحيلون اكثر الاشياء على الملائكة وانا انما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبياء
فقبل العلم بصدقهم جوزنا عدم وجودهم وعدم عصمتهم وهذا القدر كاف في تحقق الاحتمال واما
المقام الثاني وهو ان الله تعالى فعل هذه المعجزات لاجل التصديق ففيه نزاع من وجهين احدهما
لا نسلم انه خلق هذه المعجزات لاجل التصديق فان المعجز ليس نفس التصديق وذلك ظاهر وحينئذ
لا يخلو اما ان يكون الغرض من خلقها التصديق او لا يكون الغرض منه ذلك فان كان الثاني لم
يبق للمعجز دلالة على التصديق البتة وان كان الاول كان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وقد
بينا استحالته ومما يؤكد ذلك ويحققه ان ترجيح القادر الفعل على الترك اما ان لا يتوقف
على مرجح او يتوقف فان لم يتوقف جاز ان يفعل الله تعالى الفعل لا لعلة وغرض وحينئذ لا يمكن
الاستدلال بفعل المعجز على التصديق بل فعله لا لغرض ولا لامر اصلا وان توقف استحال منا
فعل بعض الاشياء صدوره منا الا لمرجح وذلك المرجح ان كان فعلا لنا افتقرنا في فعلنا الى
مرجح آخر ولزم التسلسل وانه محال وان كان فعل الله تعالى فعند وجود المرجح يجب الفعل فحينئذ
يكون الله تعالى فاعلا لما عنده يجب حصول الفعل من العبد فيكون القبائح الصادرة عنهم بالحتم
مستندة الى الله تعالى واذا جاز عليه فعل القبيح سقط الاستدلال بالمعجز على التصديق الثاني
سلمنا انه تعالى فعل المعجز لمقصود وغرض فلم قلتم بان ذلك المقصود ليس الا التصديق وعليكم
الدلالة على الحصر والغرض تصديق ذلك المدعي ثم انا على سبيل التفصيل والتبرع نذكر
طرقا اخرى احدها انه قد فعل ذلك ليكون ابتداء العادة وثانيها ان يكون تكريرا لعادة
متطاولة فان العادات قد تكون عائدة كل يوم كطلوع الشمس من مشرقها وقد تكون عائدة
في كل شهر كاستهلال القمر وقد تكون في كل سنة مثل تغيرات الفصول وقد تكون عائدة في كل
ثلثين سنة كحركة زحل الى نقطة بعينها وقد تكون عائدة في كل ستة وثلثين الف سنة مثل
الفلك الثامن فانه لا يستكمل الدورة الا في ستة وثلثين الف سنة فيكون وصولها الى
اول الحمل في هذه المدة عادة لها واذا كان كذلك فلعل هذا الحادث وان كان نادرا

للعادة بحسب زماننا فهو موافق للعادة بحسب تلك الادوار وكيف فان الخارق للعادة بالنسبة
اليه هو عدم وقوعه لا وقوعه او نقول يحتمل ان يكون وصول الفلك المعين الى اول الحمل
او الى جزء معين من اجزاء فلك البروج سببا لامر غريب عجيب فحدوث هذا الحادث يقتضي
ذلك وثالثها ان يكون ذلك كرامة لولي او معجزة لنبي اخر في طرف من اطراف العالم ورابعها
ان يكون ارهاصا لنبي ياتي بعد ذلك كالاحوال التي ظهرت على محمد عليه السلام قبل بعثته
وكالنور الذي كان يظهر في جبين ابائه وخامسها ان يكون ذلك امتحانا لعقول المكلفين كما
انه تعالى انزل المتشابهات امتحانا لعقولهم فان المتشابهات لما كانت ظواهرها موهمة للخطاء
والمكلف لا يمكنه الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة من النظر والتامل فلا جرم
يصير مستحقا للثواب بسبب ذلك فكذا ههنا لما كان يوهم كون المدعي صادقا فالمكلف لا
يمكنه ان يجزم الا بعد النظر الدقيق والتامل الكثير فان الله تعالى يفعل مثل هذه الخوارق الغريبة
ابتلاء وامتحانا لعقول المكلفين ليستحقوا بما يلقون من المشقة والتعب الثواب العظيم واما
المقام الثالث سلمنا ان الله تعالى صدقه لكن لم قلتم بان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق فان قلت
لو لم يكن صادقا لكان كاذبا فتصديق الله تعالى اياه يكون تصديقا للكاذب وتصديق الكاذب
كذب والكذب على الله محال قلنا لا نسلم استحالة الكذب على الله تعالى عندكم فانكم تجوزون
كون الله تعالى خالقا للكفر والقبائح والفواحش فاذا لم يمتنع من الله تعالى ذلك فلم لا يحسن منه
ايضا تصديق الكاذب وقوله وهذا السؤال الاخير مختص بنا دون المعتزلة معناه ان المنع
الذي ذكرناه في جواب هذا السؤال لا يرد على المعتزلة لان الكذب عندهم قبيح والله تعالى لا
يفعل القبيح واما عند الاشعرية فلما كان ذلك جائزا عليه لكونه خالقا وموجدا لكل افعال
العباد لا جرم توجه عليهم ثم نقول هب انا لم نذكر شيئا من هذه الاحتمالات فلم قلت ان
كل من ظهر عليه المعجز كان رسولا والتمسك بالمثال المذكور ضعيف لانا لا نقطع في ذلك
المثال بان الملك انما قام لاجل تصديق ذلك المدعي اذ يحتمل ان يقال انه انما قام في ذلك الوقت
لانه حدث في بطنه الم او شاهد شيئا يخاف منه فقام او تذكر امرا فقام طلبا لحصول ذلك
المتذكر وبالجملة فعليكم ان تبينوا ان قيام الملك من سرير مملكته في ذلك الوقت لا يحتمل الا
ذلك المدعى وليس لكم على ذلك برهان الا الدوران وسواء قام عند التماس المدعي وما
قام قبله ولا بعده ولكن الدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكى ان واحدا كان

جلس في مسجد فكلما دخل المؤذن واذن قام ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن ما لي
اراك كلما اذنت خرجت فقال الجاهل كلما سمعت بالخروج اذنت وهذا يدل على ان دلالة الدوران ن
على العلية ضعيفة ثم ولئن سلمنا دلالة ذلك الفعل اي قيام الملك من سرير مملكته على
تصديق ذلك المدعي فلم قلتم بانه في حق الله تعالى كذلك وانما يكون كذلك ان لو ثبت ان
فعل الله تعالى لا يحتمل الا التصديق حتى يكون مساويا للمثال المذكور في الشاهد فان قست
ذلك هنا من الغائب على الشاهد قلنا القياس المفيد بالجامع لا يفيد الا الظن على ما هو مبين
في اصول الفقه فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا مجموع الاعتراضات الواردة على
الدليل الاول من الدلايل الثلاثة المذكورة على النبوة واما ما ذكر على الوجهين الاخيرين
من الاعتراض فظاهر ثم نقول ما ذكرتم من الدلايل الثلثة وان دل على نبوة محمد عليه السلام لكن
ههنا وجوه اخر توجب القدح في نبوته احدها شبهة الدهرية وهو ان يقال لو بعث الله نبيا
الى الخلق بطريق الرسالة لكان الله تعالى فاعلا مختارا قادرا عالما بالجزئيات مريدا لامتناع
بعث ذلك الشخص عند انتفاء احد هذه الامور لكن التالي باطل لما مر في المسايل المتقدمة
وثانيها شبهة منكري التكاليف فانهم يقولون لو جاء نبي من عند الله تعالى فانما يكون لتكليفنا
بالتكاليف لكن القول بالتكليف محال على ما تقدم كلامهم فيه وثالثها شبهة البراهمة وهي من وجهين
الاول انه لا فائدة في بعثة الانبياء وكل ما لا فائدة فيه كان فعله عبثا والعبث على الله
محال اما الصغرى فلان ما جاء به الرسول فالعقل لا يخلو اما ان يستقل بمعرفة حسنه او قبحه
او لا يستقل بمعرفة شيء منهما فان كان الاول فان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به
الرسل او لم يرد وان علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسل او لم يرد وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان يكون في محل الحاجة او ليس في محل الحاجة فان كان الاول حسن الانتفاع به
سواء ورد به الرسل او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا
عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وان كان الثاني قبح الانتفاع به سواء ورد به
الرسل او لم يرد لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا واما الكبرى فظاهر
الثاني ان دلالة النبوة ليست الا المعجزات بالاتفاق ولا دلالة لها عليها اما ان يكون ضرورية
او نظرية والاول ظاهر الفساد والثاني ايضا باطل لما بينا انه يجوز حصول فعل الخارق للعادة
مع عدم صدق المدعي فاذن لا دلالة لها البتة على النبوة وكل ما لا دليل عليه لا يمكن الحكم

سنونه فاذن امتنع الجمع بصدق النبي عليه السلام وراء بعثها سبعة اليهود وهي من وجهين
وكلاهما ظاهران عن الشرح **قال** لا يقال شرط التواتر استوا الطرفين والواسطة
وهذا مفقود في ذلك النقل الى الجميع **اقول** شرط التواتر ان يقول اهل التواتر في عصرنا
انا سمعنا من اهل التواتر انهم قالوا انا سمعنا من اهل التواتر انهم قالوا سمعنا من اهل التواتر
وعلى هذا الترتيب الى ان يصل الى قوم هم من اهل التواتر وقالوا انا شهدنا الامر الفلاني واذا
كان كذلك كان شرط التواتر استوا الطرفين والواسطة اي يكون المخبرون في عصرنا من
اهل التواتر والذين هم يخبرون عنهم ايضا من اهل التواتر والذين يخبرون عنهم ايضا من اهل
التواتر وهكذا الى المخبرين الذين هم يخبرون عن المشاهدة وهذا الشرط لم يوجد في التواتر
الذي يخبر به اليهود والنصارى في انهما يخبران ان شرعهما باق الى يوم القيامة لما ذكره الامام
وقوله واما حدث النصارى ضعيف الى اخر معناه انا لو جوزنا كون النصارى في ابتداء
الامر اقل من اهل التواتر لم يكن اخبارهم عن ادعا عيسى عليه السلام النبوة مفيدا ولو لم يكن مفيدا
لم يثبت نبوته ويلزم القدح في نبوة عيسى قبل مبعث محمد عليهما السلام وذلك مما لم يقل به احد
قال والجواب ان المعتمد في رسالة محمد عليه السلام ظهور القرآن عليه الى اخره **اقول**
قوله على الوجه الاول اي يعني بالخبر المتواتر ما نعني به خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حد يحصل
العلم بقولهم قوله فاذن لا يعلم الخبر المتواتر الا اذا علمنا حصول العلم به فلو علمنا حصول العلم به
بكونه متواترا لزم الدور قلنا لا نسلم لزوم الدور فانا لا نستدل على ثبوت العلم الحاصل
عند الاخبار المتواترة بشيء حتى يلزم ما ذكرتموه من الدور فان ذلك العلم ضروري والعلم
الضروري لا يحتاج في اثباته الى دليل قوله اذا لم يكن قول كل واحد من المخبرين مفيدا للعلم
وجب ان لا يكون قول المجموع مفيدا له قلنا لا نسلم وما الدليل على صدق هذه الملازمة
فان قلت لان كل واحد من الحوادث لما كان له اول كان للكل اول وكل واحد من الزنج لما
كان اسود كان الكل ايضا اسود قلت الامثلة المعينة لا تفيد الحكم الكلي وكيف فان
هنا امثلة تناقض ما ذكرتموه اولها ان المجموعية غير حاصلة لكل واحد من الاحاد وحاصلة
للمجموع وثانيها ان كل واحد من مقدمتي القياس لا ينتج النتيجة ومجموعهما ينتج وثالثها ان كل
واحد من الجوهر والعرض لا يسع العالم ومجموعهما يسعه قوله لا نسلم افادة الخبر المتواتر بلغ
العلم بالنسبة الى الامور المتقدمة وانما يفيد ان لو علمنا ان حال الرواة في كثرتهم واستناع

اتفاقهم في جميع الازمنة على الكذب كحالهم في هذا الزمان وهو غير معلوم قلنا انا لا نجعل العلم
الحاصل بوجود محمد وعيسى وموسى عليهم السلام وادعائهم النبوة عقيب الخبر المتواتر مستفادا
من العلم بان الرواة في كل الازمنة كانوا بالغين الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب بل نقول
ذلك العلم ضروري خلقه الله تعالى فينا ابتداء من غير موجب وهو حجة على عباده في معرفة انبيائه
ونتوسل بالعلم بان زيدا الذي شاهدناه الان هو الذي شاهدناه بالامس فانه علم ضروري
حصل ابتداء وقد جعل الله تعالى حجة على عباده في الفرق بين المحسن والمسيء والمستحق وغير المستحق
قوله لا نسلم ان القرآن ظهر على محمد عليه السلام ولم لا يجوز ان يقال الله تعالى انزل القرآن على
انسان لم يخبر به احدا فاخذ ذلك الانسان عرضه او لا على محمد عليه السلام وجعل الحديث فقبله محمد عليه
السلام ونسب ذلك الكتاب الى نفسه قلنا كل ما قلتم اذا انصف ورجع الى نفسه علم بالضرورة
ان هذا الامر ما وقع واذا كان العلم الضروري حاصلا بفساده كان ساقطا ومع ذلك فان في القرآن
آيات كثيرة تدل على انه عليه السلام هو المختص به دون غيره منها قد وردت الرواية بانه عليه السلام
كان يخطب يوم الجمعة وقد اقبلت ابل دحية الكلبي ومعها من يضرب بالطبل فتفرق الناس عنه عليه
السلام وتركوا الصلوة لينظروا اليها ونهى عليه السلام عن تلك الحالة فنزل قوله تعالى واذا راوا
تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير
الرازقين ومنها قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا الى اخر الاية سبب نزولها
انه عليه السلام اسر الى حفصة زوجته حديثا فاطلعت عليه صاحبة لها من الحرم زوج له ايضا وبثت
ذلك السر من حينها فاطلع الله النبي عليه السلام على فعلها فعاتب النبي المبداة باظهار ذلك
السر ولحافية بما توعد وكذا في الاية ومنها قوله تعالى يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز
منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون وروى ان القائل هو عبد
الله بن سلول وفي القرآن آيات كثيرة مختصة بحكاية احوال النبي صلى الله عليه وسلم مثل قصة زيد
وغيرها كما كفينا عن الحكايات الكل ولا شك ان الوقائع التي ذكرناها وغيرها مما هو مذكور
في القرآن العزيز لو كانت واقعة لنبي اخر غير نبينا لوجب ان تعلم العرب الذين كانوا في زمان
محمد عليه السلام لان ذلك النبي مع كثرة اوليائه واصحابه واعدائه وحروبه يستحيل ان
يخفى امره على اهل زمانه ولو كان كذلك لما ترك العرب لنبينا محمد عليه السلام هذا الكتاب مخافة
من نبي اخر ولما لم يكن شيء من ذلك قطعنا بفساد هذا الاحتمال ولا في من ينقل خبر ظلما او مغالبة

فانما نقله طلبا للدنيا او طمعا في حطامها فلو انه عليه السلام فعل ما قالوه لكان يظهر حاله في
طلب الدنيا حين عظم امره وكثر تبعه ومعلوم انه لم يظهر الا كل زهده في العبادات ومنع الناس
عن طلب الدنيا قوله لم لا يجوز ان يقال انه كان يطالع الكتب او يترصد ما يسمعه من كلمات
الناس ثم يختار منها احسنها ثم كان يجمعها ويرتبها قلنا لو كان الامر كذلك لوجب
اشتهاره فيما بين الناس الا ترى ان الكاتب لما قال فتبارك الله احسن الخالقين قال له النبي
عليه السلام اكتب فهكذا نزلت فارتد من القصة اشتهرت وعرفها اصحاب الاخبار فلو كان
الامر في سائر الآيات كذلك لكان الحال فيها اشتهارها كاشتهار تلك القصة قوله لا نسلم
ان القران معجز واما تحدي العرب به فممنوع فان التواتر اصل القران لا مفصل ما فيه من الآيات
قلنا لا شك ان آيات التحدي موجودة في القران والقران بكليته منقول بالتواتر فتلك
الآيات ايضا منقولة بالتواتر قوله المتواتر اصل القران لا مفصل ما فيه من الآيات قلنا
القران منقول جملته وتفصيله بالتواتر والدليل عليه انا نعلم بالضرورة انه في هذا القران
لو حاول احد ان يدخل فيه حرفا ليس منه او يخرج منه حرفا هو منه لوقف على موضع الزيادة والنقصان
كل الصبيان فضلا عن العقلاء والعلماء ثم انا نعلم بالضرورة ان حال الناس اشد في المنع
من تغيير القران في عهد الصحابة ان لم يكن اقوى من الشدة في المنع منه في زماننا هذا فانه ما كان
اقل مما في زماننا وذلك يقتضي القطع بعدم تطرق التغيير الى القران في جميع الازمنة قوله الحفاظ
في عهد رسول الله عليه السلام كانوا قليلين يمكن اتفاقهم على الكذب قلنا لا نسلم انهم كانوا
قليلين وما الدليل عليه ولئن سلمنا لكن الذين كانوا يحفظون مواضع كثيرة من القران كانوا وبحفظها
كثيرين واذا كان كذلك فلا اية الا ويحفظها جمع كثير عظيم يوم الحجة بسقلهم وذلك كما يكفي في
المطلوب قوله ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة من القران قلنا الرواية عن ابن مسعود
بذلك رواية آحاد فلا تصلح معارضا للتواتر الذي بيناه قوله كل واحد من الصحابة رد
مصحف غيره فدل ذلك على اختلاف مصاحفهم قلنا المصاحف المشهورة ثلثة مصحف ابن مسعود
ومصحف ابي بن كعب ومصحف زيد بن ثابت فاما مصحف ابن مسعود فانه قرأ القران بمكة وعرضه
على رسول الله عليه السلام هناك واما ابي بن كعب فانه قرأه عليه بعد الهجرة وعرضه عليه في ذلك الوقت
واما زيد بن ثابت فانه قرأه على رسول الله عليه السلام بعدهما وكان عرضه عليه القران
متاخرا عن الكل وكان هذا العرض عرض زيد وبه كان يقرأ النبي عليه السلام ويصلي به

الى ان انتقل الى جوار رحمة الله تعالى ومن المعلوم انه ما كان يقرأ الا هذه القراءة الواحدة بالاحرف
المختلفة ولما كان كذلك اختار المسلمون اخر العرض لاختيار النبي ذلك لنفسه ولان ابن مسعود لما
كان اقدم الثلاثة كان السامعون لحرفه اقل من السامعين لحرف ابي بن كعب والسامعون لحرف ابي
بن كعب اقل من السامعين لحرف زيد ولا شك ان الحرف كلما كان اكثر استفاضة كان اولى بالقبول
فلاجل ذلك اتفقوا على اختيار حرف زيد ثم ان سائر الحروف وان كانت صحيحة الا انهم خافوا
من وقوع الاختلاف في روايات القران فرأوا ان يحمل الناس على ذلك الحرف ومنهم من
سائر الحروف لئلا يقع في القران الاختلاف وبعضهم من رأى القراءة بسائر الحروف ولا مضرة في
ذلك فلاجل ذلك تكلم بعضهم على مصحف غيره وذلك مما لا يقتضي القدح في القران قوله اختلف
الناس في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من القران ام لا قلنا نعم ولذلك ذهب الشافعي الى انها
ليست بآية من اوائل السور قوله ان عمر رضي الله عنه استعمل في تاليف القران وكان يأمر الرجل
بالبينة فان كان عدلا قبل منه واثبتها والا كان يطلب منه البينة قلنا هذا كذب صريح بل القران
قد تولى جمعه النبي عليه السلام بنفسه والدليل عليه امران احدهما انهم اجمعوا على ان اول ما انزل
الله من القران قوله تعالى اقرأ باسم ربك واول ما انزل الله بالمدينة سورة البقرة واخر ما انزل الله
من القران سورة براءة ولو انهم كانوا رتبوا السور بالاجتهاد لقدموا في المصحف المتقدم والمنزول
المؤخر ولما لم يفعلوا ذلك دل على انهم ما رتبوها لا سيما هذا التقديم والتاخير مما الاحتراز عنهما
ولا يدفع عنهم ضررا وثانيهما اجماعهم على ان عددها مئات وثم تلك ولم تولد وعهد رسول الله كلت
فاحديهما اية واجماعهم على ان قوله تعالى امن الرسول الى اخر السورة واية الكرسي كل واحد منهما اية
واحدة مع ان كل واحد من امن الرسول واية الكرسي اضعاف كل واحد من الآيات الثلاث الاول
فلولا انهم اخذوا القران من النبي عليه السلام مرتبا والا لما اجمعوا على هذه التعدادات التي لا
يستقل معناها قوله وصل حصر التحدي الى كل العالمين او الى بعضهم قلنا لا شك انه وصل الى فصحاء العرب
وذلك كاف في ثبوت العجز لان المعارضة لو كانت ممكنة لكان الفصحاء من العرب اقدر عليها من غيرهم
قوله لعل واحدا من فصحاء العرب سافر الى بلدة بعيدة ولم يصل اليه خبر التحدي قلنا هذا لم يثبت
بالدليل بل هو مجرد احتمال ومجرد الاحتمال لا يقدح في العلم الحاصل بثبوت نبوته عليه السلام كما
في العاديات ولئن كان ذلك العربي الغائب اما ان يكون مقاربا بكلام العرب الحاضرين في
الفصاحة او لا يكون فان كان ثم ان كلام سائر الفصحاء الحاضرين لم يصلح للمعارضة فكذا كلام

ذلك الرجل الغائب وان لم يكن كلامه معاربا لكلام الحاضرين بل كان التفاوت بين كلامه وبين
كلامهم منتهيا الى حد الاعجاز فمن المعلوم بالضرورة ان مثل هذا الانسان لابد ان يكون مشهورا
فيما بينهم بانه هو الذي يقدر على معارضة القران ولو كان كذلك لقالت العرب للنبي عليه
السلام ان فلانا كان كلامه مثلا لما احتججت به مع انه ما كان بينا وعلى هذا التقدير يلزم سقوط
حجة النبي عليه السلام عنهم فلما لم يذكروا شيئا من ذلك علمنا فساد هذا الاحتمال قوله
في القدح في توفر دواعيهم على المعارضة لم لا يجوز ان يقال ان افاضل العرب طلبوا الرياسة
على غيرهم فعينوا محمدا عليه السلام للرياسة في السر وجعلوا الحيلة في ترويج رياسته ان اظهروا
العداوة العظيمة معه ثم اظهروا العجز عن معارضة القران ليتم ذلك حجة عند الناس على
نبوته قلنا هذا باطل من وجوه الاول انا نعلم ان وجوه الفصحا اعداء له عليه السلام وان
احتلفت احوالهم لان منهم من مات على الكفر كالاعشى ومنهم الطبقة الاولى ومنهم من دخل في
الاسلام بعد ان كان على نهاية العداوة له عليه السلام والقدح فيه مثل كعب بن زهير
فانه اسلم بعد ان كان اشد الناس عداوة له حتى اباح دمه وهو في الطبقة الثانية ومنهم من
اسلم بعد ان كان عدوا له وان لم تشتد العداوة ككعب ثم لما دخل في الاسلام لم يحصل له من
المنزلة ما يقتضي المواطاة بينه وبين الرسول عليه السلام كلبيد بن ربيعة والنابغة الجعدي وهما
في الطبقة الثالثة واذا كان كذلك بطل ما قالوه الثاني لو صح ما قالوه لكان له عند حصول
الدولة واستقرارها عليه ان يعطي اولئك الفصحا ما كان يليق بسعيهم في تحصيل دولته ووجب
ان يظهر ذلك لاعدائه فحينئذ كان من الواجب ان يقولوا له عليه السلام انك قد ضمنت الفصحا
لنفسك واعطيتهم من الاموال ما لاجلها سكتوا عن معارضتك وذلك مما يقدح في تحديك
وان لم يعطهم ذلك بل اعطاهم من المال والجاه ما كان غير لائق بسعيهم في تحصيل دولته فحينئذ
كان من الواجب ان يشافهوه بذلك وان يقولوا له انما اظهرنا العجز عن انفسنا ترويجا
لامرك لتعطينا المال العظيم والجاه العريض واذ قد حرمتنا الان فها نحن اولاء نعارضك
ونبين ان اعترافنا بعجزنا كان كذبا ولما لم يحصل شيء من ذلك علمنا ان الامر لم يكن كما ذكروه
فان قالوا ان اولئك الفصحا بعد استحكام دولته خافوا عن ذكر ذلك قلنا هذا باطل لان
النبي عليه السلام ما ملك العرب بالكلية مدة حياته وكان من الواجب على اولئك الفصحا ان
يسافروا الى موضع اخر ويظهروا فيما بين الناس ذلك الترويج والتزوير ولما لم يكن شيء من

ذلك علمنا فساد هذا القول الثالث ان تلك المواطاة ان حصلت بينه وبين جميع فصحا العرب وجب
ان يستحيل حين يسل هذه المواضعة مما يستحيل كتمانها في العادة وان حصلت بينه وبين بعضهم فقد حصل
مقصوده لا من تكليفه اولئك البعض على اظهار العجز لاجل الحيلة لقبول دينه وسر بعثته كان شاقا
عليهم وذلك مما يقوي دواعيهم في ابطال امره قوله سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على توفر دواعيهم
في ابطال امره لكن لم قلتم ان ذلك يدل على توفر دواعيهم على ابطال امره بطريق خاص وهو المعارضة قلنا
الشيء اذا كان الى تحصيله طرق مختلفة الا ان واحدا منها يكون اسهلها واقضاها الى المقصود وكل
من حاول تحصيل ذلك الشيء ثم علم تلك الطرق وعلم منها ما هو اسهلها واقضاها الى المقصود فانه
لا بد ان يختار في تحصيل ذلك الشيء الطريق الاسهل الامضى ونحن نعلم بالضرورة ان اسهل
الطرق في دفع من يدعي فضيلة عظيمة معارضتها بمثلها ان كانت المعارضة ممكنة ونعلم بالضرورة
ان هذا العلم الضروري حاصل لكل العقلاء بل للصبيان ايضا فان صبيا اذا ادعى على سائر الصبيان
طفرة او رمي غرض فانهم يتسارعون الى معارضته بمثل دعواه وبهذه الجملة يفيد القطع بتوفر
دواعي العرب على ابطال امر النبي عليه السلام بمعارضة دعواه قوله سلمنا توفر دواعيهم لكن لم
نسلم ارتفاع الموانع لاحتمال ان يقال انه عليه السلام شغلهم بالحروب عن المعارضة قلنا هذا
باطل من وجوه الاول ان الحرب لا يمنع الكلام الا ترى انهم كانوا يتمثلون بالاشعار بل ينشئونها
في الحال ولا يمنعهم الحرب من ذلك والمعارضة ليست الا كلاما مخصوصا فكيف يصح ان يقال ان
الحرب يكون مانعا منها ولا يكون مانعا عما يجري مجراها الثاني هب ان الحرب تكون مانعا الا
ان الحرب ما كان دائما فكان من الواجب ان يشتغلوا بها عند فراغهم من الحروب الثالث ان النبي
عليه السلام ما كان يحارب كل العرب والفصحا والقادرون على المعارضة كانوا قليلين فكان من الواجب
على الشجعان ان يكلفوا امر الحروب ويشتغل اولئك الفصحا بالمعارضة الرابع انه عليه السلام
ما حاربهم قبل الهجرة مع انهم لم يشتغلوا بالمعارضة الخامس انه كان يجب على القوم ان يقولوا للنبي
عليه السلام انك شغلتنا بالحرب عن المعارضة فاترك الحرب حتى نقدر على المعارضة قوله لان
اصحاب النبي عليه السلام كانوا يخوفون من اشتغل بالمعارضة قلنا هذا باطل من وجهين الاول انهم
لم يكونوا خائفين من اظهار الهجاء والشتم والقذف والحروب فكيف يقال انهم خافوا عن المعارضة
الثاني انه عليه السلام مدة مقامه بمكة كان هو الخائف عنهم وبعد الهجرة وان كان غير خائف
عنهم لكنه ما ملك جملة العرب فكان من الواجب ان يعارضوا القران كيف شاؤوا واراد[و]ا

في اول الامر وفي بلد انهم التي ما ملكها وفي حال القوة والتمكن ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه
قوله لو كان حصول الفعل عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع واجبا لزم الجبر وانه باطل
قلنا ان عنيتم بالجبر وجوب ترتب الفعل على حصول الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم انه محال
بل هو عين مذهبنا وان عنيتم به شيئا آخر فابرزوه لنتكلم عليه قوله لم قلتم بان المعارضة لم توجد
قلنا لانها لو وجدت لظهرت ولو ظهرت لنقلت نقلا متواترا الينا وانما قلنا انها لو وجدت لظهرت
لان الذي يدعو الى فعلها ان يدفعوا بها نبوة محمد عليه السلام ويبطلوا حجته وهذا الغرض
بعينه يقتضي اشاعتها وذلك لانه ليس غرض القوم من فعل المعارضة ان يعلم الله تعالى منهم ذلك
بل ان يبطل احتجاج النبي عليه السلام بالقرآن ويزول عن القلب اعتقاد عجز القوم عن الاتيان
بمثله وهذا المقصود لا يحصل الا مع اظهار المعارضة وانما قلنا انه لو وجدت لنقلت الينا
بالتواتر لان الداعي الى نقلها متوفر والموانع مرتفعة وانما قلنا ان الدواعي متوفرة لانا
نعلم بالضرورة ان المخالفين للدين من اليهود والنصارى واصناف الملحدين من الحرص على الطعن
في الدين حتى ادى ذلك الحرص بهم الى السب والهجاء في حقه ونقل الكلام الركيك الدال
على ضعف عقله وانما قلنا ان الموانع مرتفعة لان المانع ليس الا الخوف من الضرر وتلك المضرة
اما دينية او دنيوية والاول باطل لانهم يعتقدون انه باطل فكلما يكشف عن بطلانه فهو حق
وكشف الحق لا يكون سببا للمضرة الدينية والثاني باطل لان المانع حينئذ يكون هو الخوف من
المسلمين وهو باطل اما اولا فلما مر من الجواب عن خوف اظهار المعجز واما ثانيا فلان الخوف
لا يوجب انقطاع النقل بالكلية اذ لو جاز ذلك لجاز ان يقال انه ظهر في زمان محمد عليه السلام
رسول آخر اكثر معجزات منه وانه لم ينقل الينا للخوف واما ثالثا فلان الخوف لو منع من نقل المعارضة
لمنع ايضا من نقل السب والهجاء لان كل احد يعلم ببديهة عقله ان السب والهجاء مجرد ايذاء
لا فائدة فيه واما المعارضة فانها في الحقيقة اظهار لابطال المبطل واذا لم يمنع الخوف من
الشتم والهجاء فلان لا يمنع من المعارضة كان اولى واما رابعا فلان الخوف لو جاز ان يمنع من
ظهور معارضة القرآن لجاز ان يمنع من ظهور معجزات موسى وعيسى عليهما السلام ولجاز ان
يقال ان فرعون عارض جميع معجزات موسى ولم يظهر للخوف ولما كان ذلك باطلا فكذا ههنا
واما الصور التي ذكرها للنقض ككون الفاتحة من القرآن ام لا وغيرها فالجواب عنها
ان نقول الفرق بين ما ذكرناه وبين هذه الصور ظاهر معلوم بالضرورة لان سد الحاجة الى معرفة

نبوة محمد عليه السلام والى ابطالها لا نسبة لها الى الحاجة الى معرفة من المسائل الا ان حرص الخلفاء
الى نقل المطاعن في نبوته عليه السلام لا نسبة له الى حرص المخلصين في هذه المسائل الى نقل ما يقدح
في مذهب صاحبه فكيف يمكن ايراد هذه الصور نقضا على ما ذكرناه ولان تلك الصور انما توجه
علينا نقضا ان لو ادعينا ان الوقائع العظيمة لا بد ان ينقل نقلا على وجه لا يقع فيه الخلاف
ونحن ما ادعينا ذلك بل نقول ان الوقائع العظيمة لا بد ان ينقل نقلا متواترا في الجملة سواء كان
النقل متفقا عليه او مختلفا فيه وتلك الصور لما كانت من الوقائع العظيمة نقلت نقلا مع الاختلاف
واذا كان كذلك فالمعارضة لو وجدت لنقلت وان لم يكن متفقا عليه فلما لم ينقل اصلا علمنا انها لم
توجد قوله لم لا يجوز ان يقال ان واحدا منهم اتى بتلك المعارضة الا انه عليه السلام او بعض
اصحابه قتل ذلك الرجل واخفى تلك المعارضة قلنا الجواب عنه ما مر عن قولهم لعل واحدا من فصحاء العرب
قد سافر الى بلاد بعيدة ولم يصل اليه خبر التحدي قوله لعله دفع الى القتال دون اموالهم لانهم حين
سكتوا عن المعارضة قلنا قد بينا ان الفصحاء الذين كانوا قادرين على المعارضة مثل الاعشى وكعب بن
زهير ولبيد والنابغة منهم من مات على الكفر ومنهم من كان في غاية العداوة ثم انه لعل الاحتيال
ما وجد من النبي عليه السلام لا بالاموال ولا بجاهها فعلمنا فساد الاحتمال الذي ذكره قوله لعل
انصار النبي واعوانه كانوا مانعين من ظهور المعارضة قلنا قد سبق الجواب عنه قوله العرب عارضوا
القرآن بالقصائد السبع وعارضه مسيلمة بكلماته وبعضهم يذكر اخبار ملوك العجم قلنا نحن نعلم
بالضرورة ان شاعرا لو تحدى شعرا وجاء انسان وذكر في مقابلته خطبة فانه لا يعد ذلك
معارضة بل لو ذكر شعرا في بحر آخر على قافية اخرى فانه ربما لا يعد معارضة واذا كان كذلك
فكيف يكون ايراد القصائد السبع معارضة للقرآن واما كلمات مسيلمة فانها ليست بمعارضة لان
من شرط المعارضة ان يكون بحيث يمكن ان يدور في خيال عاقل مساواتها الكلام الاول او قرب
من مساواته والكلمات المنقولة عن مسيلمة دالة على قلة عقله فكيف يمكن جعلها معارضة للقرآن
واما معارضتهم باخبار الفرس فغير واردة ايضا لان من انشأ قصيدة ووصف فيها احوال ملك فلو
ان انسانا ناقضه وذكر حكاية ملك آخر فكل عاقل يعلم بالبديهة ان هذه الحكاية لا تكون
معارضة لذلك الشعر وكذا ههنا واما معارضة ابن المقفع وقابوس بن وشمكير والمعري فنقول
انه ليس من شرط دلالة المعجز على الصدق ان لا يوجد مثلها في مستقبل الزمان قط واذا كان
كذلك بطل ما ذكروه قوله لعلهم انما عجزوا عن معارضته لانه عليه السلام كان افصح من غيره

فقدر على ما لم يقدر عليه غيره قلنا هذا باطل اما اولا فلانه قد يوجد في كل زمان في كل
حرفة من يكون فائقا زائدا على اقرانه في العلم بدقائقها واسرارها فامتياز القران عن كلام العرب
اما ان يكون كامتياز صناعة الصانع الفائق عن صناعة غيره واما ان لا يكون كذلك بل
كان منتهيا الى حد الاعجاز فان كان الاول لم يكن القدر من الامتياز منتهيا الى حد الاعجاز ذكر
فكان من الواجب ان يقول العرب له ان هذا القدر من الامتياز الذي انت مخصوص به غير
خارق للعادة وحينئذ لم يكن اختصاصك به دليلا على نبوتك وان كان الثاني كان ذلك
اعترافا بكونه معجزا الا ان حاصله يرجع الى ان الله تعالى آتاه من العلم بالفصاحة ما كان معجزا وهو
المطلوب واما ثانيا فلان الافصح وان امتنع مساواته لغيره في جميع كلامه فان مساواته
في البعض غير ممتنعة وبهذا جرت العادة الا ترى ان من كان في الطبقة الاولى من الشعراء
وان كان قد فاق ساير الطبقات فانه لا بد ان يوجد في كلام من تاخر عنه ما يساوي
كلامه بل ربما زاد عليه وكيف فان التحدي انما وقع بسورة مطلقة من القران واذا كان
كذلك وجب ان يوجد معارضة سورة واحدة من السور وان لا يمتنع نقص عين عنه في الفصاحة
من المعارضة قوله لعله عليه السلام تفرغ لجمع القران مدة مديدة وتحمل مشاقا عظيمة فلا
جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره قلنا انه عليه السلام تحداهم في بضع عشرة سنة ولم يجابهم
في هذه المدة قط فكان من الواجب ان يشتغلوا بمعارضة القران في تلك المدة الطويلة
قوله العرب وان كانوا قادرين على مثل الفصاحة لكنهم ما كانوا عالمين بالامور المذكورة
في القران من شرح ذات الله تعالى وصفاته واحوال الملائكة والجنة والنار قلنا بعد
تسليم ان العرب ما كانوا عالمين بذلك لكن اليهود والنصارى كانوا حاضرين فكان من
الواجب ان يتعلموا هذه الامور منهم ثم يعبروا عنها بالفاظ فصيحة بل اليهود والنصارى
كانوا اعرابا فصحاء فكان يجب ان يتولوا امر هذه المعارضة بانفسهم قوله النبي
كان يطلب منهم اتيان مثل القران من عند الله فلاجرم عجزوا عنها قلنا هذا باطل لانهم
لما كانوا يقدحون في كون القران من عند الله تعالى فكيف يسلمون وجوب اتيان المعارضة من
عند الله تعالى فانهم لو سلموا ذلك لثبتت نبوته واذا كان كذلك فالواجب عليهم ان ياتوا
بالمعارضة فلو قال لهم النبي عليه السلام هذه المعارضة ليست من عند الله تعالى لقالوا لم قلت
بان القران من عند الله تعالى ولا يمكنه اثبات ذلك بنفس القران والا لزم اثبات

الشئ بنفسه فلما لم ياتوا بها علمنا انهم كانوا عاجزين عن المعارضة قوله لا نسلم ظهور شئ
مما ذكرتم من الغرائب عنه قلنا لانا نعلم من جهة العادة ان من لم يظهر عليه شئ من الغرائب
والعجائب اصلا استحال ان يجتمع الجمع العظيم على اسنادها اليه كذبا لان الذين ينسبون
تلك الاكاذيب اليه اما الاعداء او المصدقون والاول ظاهر الفساد وكذا الثاني لان
المسلمين يعلمون بالضرورة ان محمدا عليه السلام كان يحرم الكذب في تعظيم شانه عليه السلام
فهم مع علمهم الضروري بهذا لو اجتمعوا على اسناد تلك الاحاديث الكاذبة اليه لعلموا انهم
بسبب ذلك يستحقون عذابا عظيما ويمنعهم ذلك عن ذلك قوله لا نسلم بلوغ المخبرين عن الغرائب
مبلغ التواتر قلنا هذا منع مكابرة فان كون المجموع بحيث يبلغ حد التواتر متواتر لا يمكن
منعه قوله لا نسلم كون الاخبار الدالة على اخباره عن الغيوب متواترة وصريحة بما نحن
في باب التحدي قلنا قد مر الجواب عنه في باب التحدي وعن قوله لا نسلم ان التواتر يفيد
العلم قوله انه اخبر عن الغيوب على وجه يخالف العادة ام لا قلنا على وجه يخالف العادة
على ما تقرر الان قوله انه اخبر عن الغيوب على سبيل الاجمال او على سبيل التفصيل قلنا على
سبيل التفصيل لانه اخبر عن الغيوب الماضية وعن الغيوب المستقبلة اما عن الماضية فما ذكر من
قصص الانبياء عليهم السلام مع اممهم نحو قصة موسى وما وقع مع فرعون وما جرى عليه بعد الوحي
الى ان بلغ مبلغ النبوة وكيفية مشيه ودعوته لفرعون الى ان اغرقه الله تعالى وقومه ونحو قصة
يوسف مع اخوته وما جرى عليه الى آخر الامر وكقصة ابرهيم ونوح وغيرهم من الانبياء كل
ذلك قصص مفصلة طويلة مع ان المعلوم من حاله عليه السلام انه ما كان يعرف الكتابة ولا القراءة
ولا تلمذ لاحد من اهل الكتاب ثم انه ذكر هذه التفاصيل الطويلة ومخالفوه من اهل الكتاب
كانوا يسمعون ما اتى كل من كتابهم ولم ينقل عنهم انهم خطأوه في شئ من هذه القصص ومعلوم ان
اصابة هذه التفاصيل لمن لا شروع له في شئ من العلوم لا يكون الا من عند الله تعالى وقد نبه الله
تعالى على انه من معجزاته حيث قال بعد تمام قصة يوسف ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك
ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فكثيرة منها ما
في القران ومنها ما في اخباره عليه السلام اما القران فقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا الى آخر الاية فالقران ان لم يكن ناقضا للعادة فالعادة تقتضي ان ياتوا بمثله لما بينا
من توفر الدواعي الى ذلك وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون

في بضع سنين الا قوله ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء ثم قال وعد الله لا يخلف الله وعده
هذا في قصة الروم والمجوس لان هرقل وكسرى تقاتلا فغلب الروم وكان يهوى المسلمين ان تغلب النصارى
لانهم من اهل الكتاب وكان يهوى المشركين ان تغلب المجوس فاخبر الله تعالى المسلمين ان الروم سيغلب
بعد كونهم مغلوبين فانكر ذلك المشركون وكان الامر فيه على ما اخبر عنه وقوله تعالى اذا جاء نصر الله
والفتح يعني به ذلك ما وعد الله فتح مكة ثم انجز الله تعالى وعده وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الى اخر الاية فكان كما اخبر وقوله تعالى لقد صدق الله
رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون فعلم
ما لم تعلموا وقوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون
وقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه واما الاخبار فكتب الحديث مشحونة
بها منها قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين
والمراد بالناكثين الناقضين للعهود وبالقاسطين الجائرين وبالمارقين الخوارج واشتقاقه من
مروق السهم من الرمية مروقا اي خرج من الجانب الاخر وبه سميت الخوارج مارقة لقوله عليه
السلام يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ومنها قوله عليه السلام لعمار ستقتلك الفئة
الباغية كل هذه اخبار مفصلة عن الحوادث المستقبلة ولا شك انها خارقة للعادة لان اهل
النجوم واصحاب العزائم والكهنة والمعبرين وان كان يتفق لهم الصدق في بعض الاوقات ولكن
لا يكون ذلك الا في الاخبار الاجمالية واما في الاخبار التفصيلية فلا وايضا فانهم الى ان
يتفق لهم الصدق في خبر واحد يتفق لهم الكذب في عشرة ومعلوم انه عليه السلام لم يتفق له الكذب
في شيء منها والالاشنعه بل القوم كانوا متفحصين مع شدة عداوتهم له عليه السلام على انه صادق
اللهجة لكن يجب ان يعلم ان اخباره عليه السلام عن الغيوب المستقبلة لم يمكن ان يكون هو الدليل
على نبوته لانه كان يكلف الناس الاعتراف بنبوته مع ان حصول هذه الاخبار لم يكن واقعة
بل انما يكون بعد وقوعها مؤكدة للادلة الماضية قوله لو جاز انخراق العادات لزم القدح
في البديهيات قلنا هذا الاشكال وهو لزوم القدح في البديهيات لازم على الفلاسفة
لان ما ذكرتم من الملازمة لا يمكنكم صحتها والفلاسفة قالوا بوقوع ما يلزمها ويوجب ان
انخراق العادات في مواضع اولها ان المبدا الحدوث هذه الحوادث في هذا العالم هو التشكلات
الفلكية عندهم وتلك التشكلات لا نهاية لها فيجوز ان يحدث شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب

حاله

التي هي العادات وبا سهما انهم جوزوا احدوث الانسان على سبيل التولد لا على سبيل
التوالد وعللوا ذلك بان قالوا لا شك ان البدن الانساني انما يكون لاجتماع العناصر
على كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة واجتماعه على ذلك الوجه خارج الرحم ممكن لان حصول تلك
الاجزاء العنصرية على القدر الواجب من الكمية لا ازيد ولا انقص ممكن ثم تصير اجزاء كل واحد
منها على الوجه المعتبر في البدن الانساني واختلاط تلك الاجزاء المتصغرة وبقاء ذلك الاختلاط
مقدارا من الزمان ثم هو بفاعلها ممكن ومتى حصل ذلك التفاعل كان البدن الانساني ممكنا
ومتى تم تكونه كان فيضان النفس عليه واجبا فاذن تكون الانسان على سبيل التولد امر ممكن
وثالثها ان البدن الانساني اذا كان انما يتولد عن العناصر الاربعة يشترط ان تكون نسبة كل
واحد منها الى الاخر نسبة مخصوصة في المقدار فلو وقعت لاجزاء صغيرة جدا من العناصر الاربعة
بحيث يكون نسبة بعضها الى البعض كنسبة اجزاء العناصر التي في بدن الانسان بعضها الى البعض
يلزمها القول بتولد انسان بالمقدار الذي تقتضيه تلك الاجزاء لكن وقوع تلك الاجزاء على
الوجه المذكور ممكن فاذن يجوز ان يتولد انسان اصغر من النملة بحيث يكون افضل من كل من مضى
من العلماء في جميع العلوم الدقيقة فهذا التجويز قائم مع انا نعلم بالضرورة انه لا يوجد ورابعها
ان المواد العنصرية مطيعة للتحريكات الفلكية فنحن اذا غمضنا العين نجوز ان يقال انه حدث
شكل فلكي اقتضى انقلاب ما نحصره جبلا عظيما ثم ان ذلك الشكل في الحال اقتضى ان صار ما نحصره
من الجبل كما كان فهذا التجويز قائم لا يمكن دفعه ببرهان قاطع مع انا نعلم بالضرورة انه ما كان
الامر كذلك فثبت بهذه الوجوه ان تجويز انخراق العادات يقول به جميع العقلاء فكيف يمكن القطع
بعدم وقوعه قوله لم قلتم بان كل من ادعى النبوة وظهرت المعجزة عليه كان نبيا قلنا لما مضى قوله
لم لا يجوز ان يكون ذلك لاجل قوة نفسانية او لمزاج خاص او لخاصية بعض الاجسام الحيوانية
او النباتية او للاستعانة بالارواح الفلكية وبالجن والشياطين قلنا المعتزلة عولوا في
الجواب عن هذه الاحتمالات على حرف واحد وهو ان المدعي لو كان كاذبا لوجب على
الله تعالى ان يمنع من ظهور المعجز على يده منعا للعباد من الوقوع في الضلال قال الامام هذا الجواب
ضعيف لانا لا نسلم صدق ما ذكرتم من السفسطة وانما نصدق ان لو وجب على الله كشف الحال
في هذه الجرائم وما اوجب عليه كشف الحال منها ان لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها اخر سوى دلالتها
على تصديق الله تعالى ذلك المدعي وانه ممنوع فان ظهور المعجز وان احتمل تصديق الله تعالى

ذلك للمدعي لكن يحتمل وجوها اخر غيره فلو قطع المكلف باحد الاحتمالات دون الثاني كان التقصير
من قبل العبد لا من قبل الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال الا ترى انه لم يمنع منه
انزال المتشابهات لما انها محتملة غير قاطعة فكذا ههنا وايضا فانه سبحانه وتعالى يعين الكفار
على المسلمين ويمكنهم من قتل اوليائه والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسوال المعونة ولا يعطيهم مناهم
والكفار يقولون في دعائهم اللهم انصر احب الفئتين اليك وانا لم نرض بالحق فيه من يكذب مدعي
النبوة والمخالفة له ولاصحابه فاسلب عنا ما اعطيتنا من القوى والتمكن والله تعالى لا يفعل شيئا
من ذلك فيجب ان يكون هذا موهما لتصديق الكفر فلما لم يلزم ذلك فكذا ما قالوه ثم قال والجواب
الحق مبني على مقدمة واحدة وهو ان تجويز الشي لا ينافي القطع بعدمه فانا نجوز ان يخلق الله انسانا
شيخا في الحال من غير الوالدين وان ينقلب الجبل ذهبا ثم انا مع هذا التجويز
نقطع بانه لم يوجد ولا ذلك من واحد غير بالشتم فبش المشتوم وجهه ونظر الى الشاتم شزرا علم
بالضرورة غضبه وكذلك القول في حمرة الخجل وصفرة الوجل مع ان حصول هذه الامور اعني عبوس
الوجه والنظر الى الشاتم شزرا وحمرة الخجل وصفرة الوجل ممكن ابتداء بدون الغضب والخجالة والوجل
والفلاسفة ايضا يقولون بهذه المقدمة على ما قررناها قبل اذا ثبت هذا فنقول انا قد بينا ان
المؤثر في جميع الممكنات هو قدرة الله تعالى فمكون جميع الممكنات وانما يقدرته واذا كان كذلك
كان المحدث لهذه المعجزات هو الله تعالى جزما وما ذكرتموه من الاحتمالات لا ينافي العلم الحاصل الضروري
لما مر من المثال قوله لو خلق الله تعالى هذه المعجزات لاجل التصديق لكان افعال الله تعالى معللة ذلك
بالاغراض وانه محال قلنا ان اردتم به انه يلزم من ان يكون ايجاد الله تعالى المعجزات لاجل دلالته
على التصديق فالشرطية مسلمة ولم يلزم بان يكون افعاله معللة بالاغراض على هذا التفسير محال وان
اردتم به شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه قوله سلمنا لكن لم قلتم بان ذلك المقصود والغرض ليس الا
التصديق وعليكم الدلالة على الحصر ومع هذا فان هناك طرقا اخر يمكن ان يكون خلقها لاجل احد
تلك الطرق قلنا العلم الضروري حاصل بانه تعالى لم يخلق هذه المعجزات الا لاجل التصديق لا ترى
كل نبي اظهر معجزة وكل من حاول القدح في نبوته ادعى ان تلك المعجزات ليست من الله تعالى بل هي من
السحر والطلسمات والاستعانة بالجن والشياطين وكل من سلم انها من فعل الله سلم دلالتها على التصديق
ولم ينقل لقوم نبي من الانبياء ان سلم ان المعجزة الذي ظهر عليه من فعل الله تعالى ثم نازع بعد ذلك في
دلالته على الصدق ولولا ان العلم الضروري حاصل بان الله تعالى لا يفعل الفعل الخارق للعادة الا لاجل
تصديق

ذلك

المدعي والا لما استمرت هذه العادة وما ذكرتموه من الجواز العقلية ان يكون ايجاده تعالى
المعجز لا يكون لاجل التصديق لا يقدح في هذا العلم الضروري كما صرناه من الامثلة وهي انا نعلم
الخجل وصفرة الوجل نجد ان العلم الضروري بحصول الخجالة والوجل مع جواز حصولهما بدون
الخجالة والوجل اما على مذهب من اسند الحوادث الحادثة في عالمنا الى الفاعل المختار فظاهر
واما على مذهب من اسندها الى علة موجبة فلاحتمال حدوث شكل غريب سماوي اقتضى تلك الحمرة
والصفرة في ذلك الشخص من غير حصول معنى الخجالة والوجل فيه قوله لم قلتم بان من صدقه الله تعالى
فهو صادق قلنا لانا لما رأينا النبي عليه السلام يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة
فسود وجه القمر مثلا فكما قال النبي عليه السلام اسود وجه القمر فانا صرنا مضطرين الى العلم بانه
تعالى صدقه في تلك الدعوى وسائر الاحتمالات لا يقدح في هذا العلم لما مر من الامثلة غير
مرة وقوله في الكتاب بعد هذا الكلام ولذلك فانا نطرق في القرون الماضية بان هذه المعجزات
من قبل الله تعالى اقر بصدق المدعي ولم يبق له شك فيه وتجويز سائر الاقسام بحسب العقل لا
يقدح في هذا العلم الضروري كما صرنا من المثال اشارة الى ما ذكرناه جوابا عن المنع الثاني
على المقام الثاني واما شبهة الدهرية وهو القدح في الفاعل المختار فقد بينا ان الباري سبحانه
وتعالى فاعل بالاختيار فبطل ما ذكرتموه واما شبهة نفاة التكليف وهي قولهم لو صحت النبوة لصح
التكليف لكن القول بالتكليف باطل فلا يصح النبوة قلنا لا نزاع في الشرطية ولكن لم قلتم بانه
لا يصح التكليف وجميع الوجوه التي ذكرتموها في عدم صحة التكليف انما يصح اذا لم يمنع من الله
تعالى ان يكلف عباده بما لا يكونون متمكنين منه او بما لا فائدة فيه وكل ذلك انما يتوجه على مذهب
المعتزلة واما على مذهبنا فشي منه غير وارد وقد عرفته واما شبهة البراهمة فالوجه الاول
منها مبني على الحسن والقبح وقد بينا انه باطل ولئن سلمنا لكن من الجائز ان يكون الغرض من الاحيا
التي جاء بها الرسول عليه السلام تعليم حسن ما لا يكون العقل مستقلا بمعرفة حسنه وكذا القول
في جانب القبح واما الوجه الثاني فجوابه ان دلالة المعجز على النبوة نظرية ولا يلزم من صحة
حدوث المعجز عقلا الا دلالة على النبوة ان لا يكون له دلالة عليها لما بينا ان دلالته عليها دلالة
عادية قال ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل الى اخره اقول هذا في الحقيقة اشارة
الى الجواب عن شبهة منكري التكاليف والبراهمة والوجوه المذكورة تحت كل واحد من قسميه
اعني ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل العقل بذلك ظاهر غنية عن الشرح والتعريف

فوايد البعثة

ظهور الكواكب بالغدوات في ناحية المشرق قبل طلوع الشمس والتغرب ظهورها بالعشيات في
ناحية المغرب بعد غروبها واما شبهة اليهود فالجواب عن الوجه الاول ان نقول لم لا يجوز ان
قال ان موسى عليه السلام بين ان شريعته مؤقتة بيانا اجماليا ولم يبين كمية الوقت قوله لو
كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف اصل ذلك الدين بالتواتر قلنا لا نسلم انه لو بين بيانا
اجماليا ان شريعته مؤقتة وجب ان يعرف بالتواتر واما القياس على اصل الدين فغير مستقيم
اما اولا فلانه لا يفيد اليقين واما ثانيا فلجواز ان يكون توفر الدواعي الى نقل اصل الدين اتم
من توفر الدواعي على نقل الكيفية فلا يلزم من كون احدهما منقولا بالتواتر ان يكون الآخر ايضا
كذلك واذا كان كذلك جاز ان يكون الخبر المتواتر الذي حصل به العلم باصل الدين يكون
اقوى من الذي حصل به العلم بكيفيته واما الجواب عن الوجه الثاني فلا نسلم ان رواة الخبر
القائل بان كل واحد من موسى وعيسى عليهما السلام بين ان شريعته باقية الى يوم القيامة بلغوا
حد التواتر في جميع الاعصار وما الدليل عليه واذا كان بلوغهم حد التواتر غير معلوم لا
حصل العلم بهذا الخبر ومسئلة عصمة الانبياء وجواز الكرامات وان الانبياء افضل من الملائكة
ظاهرة عنه عن الشرح قال القسم الثاني في المعاد الى آخره اقول اختلف اهل العلم في المعاد
في المعاد فقال قوم ان المعاد ليس الا هذا البدن وهو قول من انكر النفس الناطقة وهم اكثر المتكلمين
وقال قوم ان المعاد ليس الا للنفس الناطقة وهم الفلاسفة وجمع من المسلمين والنصارى وقال
قوم ان المعاد يكون للنفس والبدن جميعا وهم طائفة كثيرة من المسلمين مع اكثر النصارى وقال قوم
بنفي المعاد عن النفس والبدن جميعا وهم جمع من الدهرية قال الامام في نهاية العقول في هذا
القسم لا اعرف عاقلا ذهب اليه واما جالينوس فقد توقف في الكل اما الذين قالوا ان المعاد
لا يكون الا للبدن فاختلفوا على قولين فمنهم من قال انه تعالى يعدم البدن ثم يعيده ويرد الحيوة اليه
ومنهم من قال انه يفرق الاجزاء ثم يجمعها ويرد الحيوة اليها واعلم ان الكلام في كل واحد من
المعاد النفساني والبدني يتفرع على مسائل اما الذي يتفرع عليها المعاد النفساني فهي اثبات
النفس الناطقة وبعض احوالها كما سنذكره بعد اما اثبات النفس الناطقة فاعلم ان الذي يشير
اليه كل انسان بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا اعني حالا في الجسم او لا جسما ولا جسمانيا
او يكون مركبا من هذه الاقسام الثلاثة تركيبا ثنائيا او ثلاثيا اي يكون مركبا من امرين من
هذه الثلاثة او مركبا من هذه الامور الثلاثة اما الذي قال به المتكلمون انه جسم ثم

الجمهور منهم يقولون انه هذه البنية المحسوسة والامام ابطل هذا القول بوجهين الوجه
الاول ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا باق في الاحوال كلها والبنية المحسوسة ليست كذلك
فلا تكون هوية الانسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة واما الصغرى فضرورية اذ كل احد
يعلم بالضرورة ان هويته في جميع الاحوال العارضة له باقية واما الكبرى فلان البنية المحسوسة
دائما في التغير ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى السمن وبالعكس الوجه الثاني
ان المحسوس من هذه البنية هو اللون والشكل القائمان بسطحها الظاهر والانسان ليس عبارة
عن مجرد هذا اللون والشكل اذ لو كان عبارة عنهما لكانت الاجزاء الداخلة في البنية باسرها
خارجة عن هوية الانسان وانه باطل بالضرورة فثبت ان ماهية الانسان غير محسوس
بالاتفاق ومنهم من زعم انها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره ثم بعد ذلك اختلفوا فزعم
ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب وزعم النظام انها اجسام لطيفة سارية في الاعضاء
واما الاطباء فزعموا انه الروح اللطيف الموجود في الجانب الايسر من القلب ويفسرون
الروح بالجسم المتولد من لطف الاخلاط وبخاريتها ومنهم من قال انه المزاج الذي هو
في الدماغ ومنهم انه الاخلاط الاربعة الدم والصفرا والبلغم والسودا ومنهم من قال
انه الدم خاصة واما الذين قالوا انه جسماني فاختلفوا بعد ذلك فمنهم من قال انه عبارة عن
المزاج واعتدال الاخلاط ومنهم من قال انه عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتاليفات
اجزائه ومنهم من قال انه عبارة عن الحيوة واما الذين قالوا انه ليس بجسم ولا جسماني فهم
جميع الفلاسفة ومن المعتزلة معمر ومنا الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله والحجة القوية
التي احتج بها المثبتون للنفس الناطقة وجهان احدهما ان محل العلم بالله تعالى غير منقسم وكل
متحيز وحال فيه فهو منقسم فمحل العلم بالله تعالى غير متحيز ولا حال فيه واما الصغرى فلان
العلم بالله غير منقسم لانه لو انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون كذلك
فان كان كل واحد من اجزائه علما فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها او احدها علما بذلك
المعلوم او لا يكون كذلك فان كان كل واحد منها او احدها علما بذلك المعلوم لزم ان يكون
حقيقة الجزء مساوية لحقيقة الكل وانه محال ولانه يلزم ان يكون الشيء الواحد معلوما بعلمين
وانه محال بالضرورة وان لم يكن شيء منها علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما
ان يحصل هيئة زائدة على تلك الاجزاء او لا يحصل فان لم يحصل لم يحصل العلم بالله تعالى وقد

فرض كذلك هذا خلف وان حصلت هيئة زايدة فان انقسمت تلك الهيئة عاد التقسيم فيها بان
يقول كل واحد من اجزائها او واحد ما اما ان يكون علما او لا يكون فان كان علما فاما ان يكون علما
بذلك المعلوم او لا يكون وانما ينقسم تلك الهيئة وهي العلم بالله تعالى كان العلم بالله تعالى غير منقسم
وقد فرضنا انه منقسم هذا خلف وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علما او كان بعضها علما وبعضها
غير علم فعند الاجتماع اما ان يحصل هيئة زايدة او لا يحصل وكل واحد منها باطل بالطريق الذي
مر واذا ثبت ان العلم بالله تعالى غير منقسم وجب ان يكون محله غير منقسم لان محله لو كان منقسما
كان العلم بالله تعالى منقسما لان الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هذا خلف ولما
الكبرى فلان كل متحيز منقسم والا لزم الجوهر الفرد وقد بينا ابطاله فالحال فيه ايضا يكون منقسما
اما اولا فلان الحال في بعضه غير الحال في الاخر واما ثانيا فلانه لولا انقسامه لما كان حالا
فيه بل في بعضه **قال** وجوابه انا بينا اثبات الجوهر الفرد الى اخره **اقول** الاعتراض
على هذه الحجة ان يقال لم لا يجوز ان يكون كل واحد منها او بعضها علما لكن لا يكون شيء منها علما
بالله تعالى قوله عند الاجتماع اما ان يحصل هيئة زايدة او لم يحصل قلنا ان عنيتم بالهيئة
امرا وراء مجموع الاجزاء فنختار القسم الثاني قوله حينئذ لم يحصل العلم بالله تعالى قلنا
لا نسلم فان المجموع من حيث هو مجموع تلك الاجزاء يحصل عند الاجتماع وهو علم بالله تعالى وان
عنيتم بالهيئة مجموع الاجزاء فنختار القسم الاول ولا شك في ذلك وما ذكرتموه من الترديد لا
يبطله وهكذا نقول على القسم الثاني وهو ان لا يكون شيء منها علما او كان بعض اجزائه علما دون
الثاني سلمنا لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما وانما يلزم ذلك ان لو كان
حلوله حلول السريان اما اذا لم يكن كذلك فلا نسلم فان النقطة قائمة بالخط المنقسم في
الطول والوحدة قائمة بكل موجود فان كل موجود واحد حتى الكثرة لانه يقال هذه كثرة واحدة
والاضافة قائمة بالمضاف ومع ذلك لا يلزم من انقسام محل هذه الامور انقسامها ثم
بتقدير ان يكون الحلول هنا حلول السريان لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال فيه فان
الوجود حال في الجسم الموجود حلول السريان والجسم منقسم والوجود غير منقسم سلمنا صدق الصغرى
لكن لا نسلم صدق الكبرى قوله لولا صدقها لزم الجوهر الفرد قلنا نعم ولم يلزم بانه باطل
وما ذكرتموه في نفيه قد مر الجواب عنه مع ذكر ادلة قاطعة على ثبوته الوجه الثاني
ان العلم والقدرة والحيوة وساير الاعراض النفسانية لا بد لها من محل تقوم به وذلك المحل

اما ان يكون هو النفس او البدن والثاني محال فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون محلها
هو البدن لانه محلها لو كان هو البدن فاما ان يكون جزءا واحدا من البدن او اكثر من جزء
واحد وكل واحد منهما باطل اما الشرطية فظاهرة واما استثناء القسم الاول فلان محلها لو
كان جزءا واحدا من البدن لزم القول بالجزء الذي لا يتجزى وانه محال وبتقدير تسليمه فالمحال
لازم من وجه اخر لان محلها لو كان جزءا واحدا من البدن لكان ساير الاجزاء خاليا عن
هذه الاعراض فيكون ميتا جمادا وجوازه مكابرة واما استثناء القسم الثاني فلان محلها لو كان
اجزاء كثيرة فتلك الاجزاء اما ان يكون موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة وحيوة واحدة
او يكون القايم بكل واحد علما على حدة وقدرة على حدة وحيوة على حدة والاول محال لاستحالة
حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة والثاني ايضا محال لانه حينئذ لا يكون الانسان الواحد
عالما واحدا وقادرا واحدا وحيا واحدا بل علماء وقادرين واحياء لكن ذلك باطل بالضرورة
لان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لا اشياء كثيرة **قال** جوابه انه منقوض على
مذهب ابي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب **اقول** توجيه ايراد
هذه النقوض ان يقال لم لا يجوز ان يكون محل هذه الاعراض اكثر من جزء واحد من البدن قوله
لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة قلنا لا نسلم لم قلتم ذلك فانه لا يلزم من عدم
كون محلها جزءا واحدا ان يكون اجزاء كثيرة لجواز ان يكون شيئا واحدا قابلا لانقسامات
غير متناهية او نقول لم لا يجوز ان يحصل لتلك الاجزاء وحدة باعتبارها يصير محلا
لذلك العرض ومع ذلك فانه منقوض بالحواس الخمس الظاهرة وبالحواس الخمس الباطنة وبالشهوة
والغضب والحلم واللذة فانها اعراض جسمانية بالاتفاق وليس محلها جزءا واحدا لاستحالته
عندكم بل اكثر من جزء واحد **قال** حجة النفاة ان المدرك للجزئيات هو البدن
الى اخره **اقول** احتج نفاة النفس الناطقة بان قالوا لو كان المدرك للجزئيات هو البدن لزم
ان يكون المدرك للكليات هو البدن ايضا لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فلانا
اذا احسسنا بحرارة جزئية امكننا حمل الحرارة الكلية عليها بان نقول هذه الحرارة حرارة والحاكم
للكلي على الجزئي مدرك لهما لان الحكم على الشيء بشيء دون تصورهما محال بالضرورة ضرورة
ان التصديق مسبوق بتصور المحكوم عليه وبه واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان
المدرك للكليات هو البدن ايضا وتوجيه قوله الا ان يقال البدن مدركة للجزئيات فقط

والنفس مدركة لهما معا ان يقول لم قلتم بان الحاكم على الجزئي بالكلي اذا كان مدركا لهما
والبدن مدرك للجزئيات لزم منه ان يكون مدركا للكليات ايضا وانما يلزم ذلك ان لو كان
الحاكم بهذا الحكم البدن وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يقال ان الحاكم بهذا الحكم هو النفس لانها
مدركة للجزئيات والكليات معا واما البدن فلا يدرك الا الجزئيات فقط واذا كان كذلك
استحال منه هذا الحكم لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل وقوله لكنه باطل لانه حينئذ
يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين اشارة الى جواب هذا المنع وتوجيهه ان يقال لا شك
انا نحكم بالكلي على الجزئي فالحاكم بهذا الحكم اما ان يكون هو البدن او النفس فان كان الاول
لزم ان يكون البدن مدركا لهما لما مر وان كان الثاني كان النفس مدركة لهما وقد سلم ان
البدن مدرك للجزئيات لزم من ذلك ان يكون الانسان مدركا للجزئيات مرتين وانه محال
الوجه الثاني لبيان الشرطية ان يقال لو كان المدرك للجزئي هو البدن والماهية التي عرضت
لها الكلية جزء من هذا الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان والمدرك للمركب مدرك لكل
واحد من مفرداته فالمدرك لهذا الانسان مدرك للانسان لا محالة والانسان كلي فعلم ان
المدرك للجزئي لو كان هو البدن لكان المدرك للكلي ايضا هو البدن واما حقية المقدم فلانا
نعلم بالضرورة انا نحس بحرارة اصبعنا اذا مسسنا النار وانكاره مكابرة وقوله ولا بد من
هذا الاحتمال ان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب من احد قيديه وهو كونه هذا اشارة الى
منع مع ذكر السند وتوجيهه ان يقال ان عنيت بقولك البدن يدرك هذا الانسان
الذي هو الجزئي ان عنيت به انه يدرك كل واحد من اجزائه فهو ممنوع واحساسنا حرارة اصبعنا
انه اذا مسسنا النار لا يدل على ذلك وان عنيت به انه يدرك احد قيديه وهو كونه هذا فمسلم
ولكن لا نسلم انه يلزم من ادراك البدن احد قيدي هذا الانسان ان يكون مدركا للانسان
وانما يلزم ذلك ان لو كان مدركا لكل واحد من اجزائه ونحن نتكلم على خلاف هذا التقدير
وقوله لكنه باطل الى آخره اشارة الى جواب هذا المنع وتقريره ان يقال اذا سلمتم ان البدن
مدرك لهذا الانسان لزم ان يكون مدركا للانسان لان هذا الانسان مركب من الانسان
مع تعينه وتشخصاته والتعين والتشخص عدمي لما مر ان التعين لا يجوز ان يكون وجوديا زائدا
على ذات المعين والا لزم التسلسل اذا كان التعين والتشخص امرا عدميا استحال ان يتعلق
به الاحساس فالمتعلق اذا ليس الا بالانسان من حيث انه انسان ولانه متعلق الحس لو كان هو

مجرد التعين وتجرد التعين امر واحد في جميع الامور المتعينة نعم ان ما هو متعلق الحس من المعينات
امر واحد في الكل ولو كان كذلك لزم ان لا يحس بالاختلاف من تلك الامور التي من جهة
الابصار والتالي ظاهر الفساد فكذا المقدم قال ولنذكر بعض احوال النفس اقول احوال النفس
لما فرغ من اثبات النفس الناطقة وايراد ما قيل فيها شرع في ايراد بعض احكام النفس وهي سبعة
الاول مذهب ارسطاطاليس ومن تابعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا على ذلك بان
قالوا ان النفوس لو اختلفت بالماهية لزم كونها مركبة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انها لو اختلفت بالماهية ولا شك انها مشتركة في كونها نفوسا وما به الاشتراك مغاير لما به
الامتياز فكانت النفوس مركبة منهما واما انتفاء التالي فلانها لو كانت مركبة لكانت جسما لان
كل مركب جسم قال الاعتراض عليه لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية معناه انها
مدبرة للابدان الى آخره اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لم قلتم بانها لو اختلفت في الماهية
بعد اشتراكها في كونها نفوسا لزم كونها مركبة وانما يلزم ذلك ان لو كان كونها نفوسا اعتبارا
داخلا في ماهيتها وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون كونها نفوسا معناه انها مدبرة للابدان
وكونها مدبرة للابدان عارض من عوارضها والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية
لجواز ان يكون مختلفة بتمام الماهية ويكون مشتركة في العوارض وذلك غير ممتنع فان الضدين
مع اختلافهما في الماهية مشتركان في الاختلاف والتضاد سلمنا صدق الشرطية لكن لا نسلم
انتفاء التالي قوله لو كان مركبا لكان جسما قلنا لا نسلم قوله لان كل مركب جسم قلنا لا نسلم
بل كل جسم مركب اما عند المتكلمين فمن الجواهر الفردة واما عندكم فمن الهيولى والصورة والقضية
الكلية لا تنعكس كنفسها كلية وكيف نصدق قولكم ان كل مركب جسم ومن مذهبكم ان الجواهر غير النفوس
والعقول وكل ما دخل تحت مقولة ماهية مركبة من الجنس والفصل قال ومنهم من زعم انها
مختلفة بالماهية واحتجوا بانها مختلفة في العفة والفجور والذكاء والبلادة الى آخره اقول
بعض العقلاء ذهب الى ان النفوس البشرية مختلفة بالماهية واحتج عليه بان قال لا شك
انها مختلفة في العفة والفجور والذكاء والبلادة وهذا الاختلاف ليس من توابع المزاج
ومقتضياته والا لكان كل حار المزاج ذكيا وكل بارد المزاج بليدا وليس كذلك فان
الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة او
نقول لو كان من توابع المزاج لاختص كل صفة نفسانية بالمزاج الذي يقتضيه لكن ليس كذلك

لانا نرى الذكا في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه وكذلك كل صفة نفسانية ولانه لوكان من توابع المزاج لتبدلت عند تبدل المزاج والتالي باطل لان المزاج قد يتبدل من الحرارة الى البرودة وبالعكس مع ان الصفة النفسانية باقية وليس ايضا من الاسباب الخارجية مثل تعليم المعلم ومساعدة من الابوين لان هذه الاسباب ربما اقتضت بحيث انها تقتضي العفة ويكون الانسان مع ذلك مائلا الى الفجور وربما اقتضت بحيث تقتضي الفجور ويكون الانسان مائلا الى العفة وربما كان الابوان في غاية السقوط والخسة والولد في غاية الشرف وبالعكس وكذا القول في ساير الاخلاق ولما بطل ان يكون الاختلاف في الصفات النفسانية لاحد هذين القسمين تعين ان يكون ذلك من لوازم النفس وتوابعها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والا لزم تخلف اللازم عن الملزوم وانه محال قوله وهذه الحجة اقناعية اشارة الى انها ضعيفة وبيانها انا لا نسلم انحصار الاسباب الخارجية في تعليم المعلم ومساعدة من الابوين وحينئذ لا يلزم من بطلان ان يكون لاحد ما ذكرتم من القسمين ان يكون من لوازم النفس لاحتمال ان يكون التفاضل بسبب ما يتناسب من المواد كيف وهو القائل باتحاد او بسبب شكل من الاشكال الفلكية والاتصالات الكوكبية قال ارسطاطاليس واتباعه انها حادثة خلافا لافلاطون ومن قبله اقول هذا هو الحكم الثاني من احكام النفس الناطقة واعلم ان ارسطاطاليس وكل من تابعه ذهب الى ان النفس الناطقة حادثة وذهب افلاطون ومن كان قبله من الحكما الى انها قديمة احتج القائلون بالحدوث بان قالوا انها لوكانت ازلية فلا تخلو اما ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية اما الشرطية فظاهرة واما استثنا القسم الاول فلانها لوكانت واحدة فبعد التعلق بالابدان اما ان تبقى واحدة او لا تبقى والاول باطل لانها بعد التعلق لو بقيت واحدة لكان لجميع الناس نفس واحدة فكلما علمه واحد منا علمه كل احد وكلما جهله واحد منا جهله كل احد وذلك معلوم الفساد بالضرورة والثاني باطل ايضا لانها بعد التعلق اذا لم تبق واحدة فقد انقسمت ولو انقسمت لحصلت بعد الانقسام هويتان وذلك محال لان تينك الهويتين ان كانتا حاصلتين قبل القسمة فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف وان لم تكونا حاصلتين قبل القسمة فقد حدثتا الان ولو كان كذلك لزم ان يكون بعد التعلق قد حدثت ثانيتان والنفس التي كانت موجودة قبل التعلق قد عدمت وحينئذ لا يكون ذلك انقساما

في حدوث النفس وقدمه

للنفس الا ولى بل اعدامالها وايجاد النفسين الاخريين وقد فرض كذلك هذا خلف واما انتفا القسم الثاني فلانها لوكانت كثيرة فلابد ان تمتاز كل واحدة منها عن الاخرى بشيء لان التكثر بدون الامتياز غير معقول وذلك الامتياز اما ان يكون بالذاتيات او لوازمها او بالعوارض والاولان محالان لان النفوس البشرية متحدة بالنوع والامور المتحدة بالنوع تكون متساوية في جميع الذاتيات واللوازم والثالث ايضا محال لان الاختلاف بالعوارض يقتضي اختصاص ذات بصفة دون ما يماثلها من الذوات وذلك الاختصاص اما ان يكون بسبب تغاير المواد ومادة النفس البدن وقبل تعلق النفس بالبدن لا مادة للنفس اذ لا بدن لها واذا كان كذلك استحال ان يعرض لها عارض خاص وحينئذ لا يمكن الاختلاف بالعوارض وقوله او ان لم يتحد كلها بالنوع فلا اقل من ان يحصل من كل نوع شخصان اشارة الى الجواب بمنع مقدمة وهو ان يقال لا نسلم ان الامتياز بالذاتيات واللوازم محال قوله لان النفوس البشرية متحدة بالنوع قلنا لا نسلم فانه يجوز اختلافها بالماهية فاجاب عنه بقوله انا وان سلمنا ان النفوس البشرية غير متحدة بالنوع لكن لا اقل من ان يحصل من كل نوع شخصان وهذا القدر كاف في تحصيل غرضنا في هذا المقام وانت تعلم ان ما ذكره لا يصلح ان يكون جوابا للمنع المذكور لانه ما صح ذلك ببرهان فيحتمل ان ينحصر كل نوع في شخص واحد فلهذا منع الامام هذه المقدمة في الاعتراض على هذا الدليل فقال لا نسلم انه يوجد شخصان من نوع واحد وما الدليل عليه قوله وبيانه ثم من اشارة الى ما ذكر من الدليل على اختلاف النفوس البشرية في النوع سلمناه لكن لم قلتم بان الامتياز لا يجوز ان يكون بالذاتيات او اللوازم وما ذكرتم في امتناع ذلك من القسمين فقد مر الكلام عليه سلمنا صحة ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة قوله لان الاختلاف بالعوارض انما يكون بسبب الاختلاف في المواد ولا مادة للنفس قبل هذا البدن قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان تكون هذه النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر فانتقلت منه الى هذا البدن وهذا الاحتمال لا يندفع الا بابطال القول بالتناسخ وسيأتي الكلام فيه ولئن سلمنا صحة دليلكم لكنه يقتضي ان لا تبقى النفوس بعد المفارقة للبدن لانها لو بقيت فاما ان تكون متحدة او متكثرة والاول محال لامتناع اتحاد الاثنين والثاني ايضا محال لان الكثرة لا تتحقق

بدون الامتياز والامتياز بينهما لا يجوز ان يكون بالذاتيات واللوازم لما ذكرتم ولا بالعوارض
المفارقة لان ذلك انما يكون بسبب المادة ولا مادة الا البدن وبعد المفارقة عن
البدن لا بدن فلا مادة فاستحال ان يحصل الامتياز بالعوارض حينئذ **قال** في التناسخ
القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ لوجوه ثلثة الى آخره **اقول** هذا هو الحكم الثالث
من احكام النفس فاعلم ان ارسطو ومن تابعه القائلين بالواحد وث النفس اجمعوا على امتناع التناسخ
واحتجوا عليه بوجوه ثلاثة الاول انا قد بينا حدوث النفس والمعلولات الحادثة لا بد من
انتهائها الى علل قديمة ولا بد ان يكون حدوثها عن عللها موقوفا على حدوث شرط هو
استعداد القوابل والا لم يكن حدوثها في وقت معين اولى من حدوثها قبله وبعده وقابل النفس
البدن فان حدوث النفس عن عللها موقوف على استعداد البدن لتعلقها به وذلك الاستعداد
انما يحصل بسبب حدوث المزاج الموجب لصلاحية البدن لقبولها فان حدوث المزاج علة
لان يفيض عن العلة القديمة نفس ناطقة فاذا حدث البدن فلا بد ان يحدث نفس تتعلق به
فلو تعلقت به نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم تعلق النفسين ببدن واحد وانه محال لان
كل احد يدرك بالضرورة ذاته شيئا واحدا لا شيئين **قال** الاعتراض هذه الحجة
مبنية على حدوث النفس ودليلكم على حدوث النفس مبني على فساد التناسخ فيلزم الدور **اقول**
توقف كل واحد من الدليلين الدالين على كل من احدهما حدوث النفس والآخر فساد التناسخ على
الآخر ظاهر سلمنا ان الدور ممتنع لكن لا نسلم ان حدوث المزاج الصالح لتعلق النفس
ببدن صاحبه علة لفيضان نفس عن عللها القديمة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن تلك الصلاحية
لقبول النفس المتناسخة فانها لو كانت كذلك كانت تلك الصلاحية مانعة من صلاحيته
لقبول نفس اخرى لاحتمال ان يقال ان النفوس البشرية مختلفة بالنوع فالبدن الصالح
لنفس لا يكون صالحا لنفس اخرى فاذا حدث المزاج الصالح للنفس المتناسخة لم يصلح البدن
الا لتلك النفس بعينها وعلى هذا اندفع المحال الذي ذكرتموه ولئن سلمنا ان النفوس
البشرية متحدة بالنوع لكن لا شك ان كل واحدة منها تختص بما به تمتاز عن الاخرى وذلك
المتميز لا بد ان يكون مخالفا لما به تمتاز عنها الاخرى في ماهيته والا لا مفتقر الى
مميز آخر واذا كان كذلك فالمجموع الحاصل من ماهية النفس ومشخصاتها في احد الشخصين
يكون مخالفا للمجموع الحاصل في الشخص الآخر فلا يلزم من كون المزاج صالحا لاحدهما كونه

صالحا للآخر سلمنا حصول المساواة من كل الوجوه لكن لم لا يجوز تعلق النفسين ببدن واحد
قوله لان كل احد يجد نفسه شيئا واحدا قلنا نعم ولكن لا يلزم من ذلك ان لا تتعلق نفسان
ببدن واحد لان الذي يدرك منه نفسي هو نفسي وكل نفس تجد نفسها نفسا واحدة لا غير
فلم يلزم من ذلك محذور الوجه الثاني لو كانت نفسنا متعلقة قبل تعلقها ببدننا ببدن آخر
لتذكرنا تلك الاحوال التي مرت لان محل الفكر والتذكر جوهر النفس وانه باق كما كان
فامتنع زوال هذه العلوم لكنا لا نتذكر شيئا من احوالنا قبل كوننا في هذا البدن فبطل القول
بالتناسخ **قال** والاعتراض الى آخره **اقول** لا نسلم صدق ما ذكرتم من الشرطية
وانما تصدق ان لو لم يكن علم النفس باحوال ذلك البدن وتذكرها مشروطا بتعلق النفس بذلك
البدن وهو ممنوع فان من الجائز ان يقال تعلق النفس بالبدن شرط لعلم النفس باحوال ذلك البدن
وتذكرها وبعد المفارقة لم يوجد ذلك الشرط لا جرم فقد المشروط الوجه الثالث انه
لو صح التناسخ فلا يخلو اما ان يكون واجبا او جائزا والقسمان باطلان فبطل القول بصحة التناسخ
اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء القسم الاول فلانه لو كان واجبا لكان كلما هلك بدن وجب
ان يحدث بدن لتعلق النفس المفارقة عن البدن الهالك بالبدن الحادث ولو كان كذلك لكان
عدد الهالكين مثل عدد الحادثين وانه محال واما انتفاء القسم الثاني فلانه لو كان جائزا لما لزم
من فرض عدمه محال فلنفرض مفارقة نفس عن بدن ولم تتعلق ببدن آخر ولو كان كذلك لزم
بقاء النفس معطلة فيما بين التعلقين وانه محال **قوله** وضعف هذه الحجة لا يخفى عليك لانا
نقول لم لا يجوز ان يقال انه يكون واجبا قوله لو كان كذلك لكان كلما هلك بدن وجب ان يحدث
بدن آخر لتعلق النفس المفارقة به قلنا نعم ولم قلتم بانه باطل قوله لو كان كذلك لكان
عدد الهالكين مثل عدد الحادثين قلنا لا نسلم فانا ما اوجبنا ان يكون جميع النفوس المتعلقة بالابدان
على سبيل التناسخ بل اوجبنا ان يكون النفس المفارقة عن بدن تتعلق ببدن آخر فجاز ان تتعلق
بالابدان نفوس اخرى لا على سبيل التناسخ سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون جائزا
قوله لو كان جائزا لما لزم من فرض عدمه محال قلنا نعم قوله حينئذ يلزم بقاء النفس معطلة فيما
بين التعلقين وانه محال قلنا ان عنيت بقاء النفس فيما بين التعلقين انها لا تكون متعلقة ببدن
اصلا فلم قلتم بانه محال بل هو عين المتنازع فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينوه لننظر فيه ولقائل ان يجيب
عن المنع الاخير بان يقول نحن لا ندعي استحالة هذا اللازم بل نقول لو كان جائزا لزم بقاء

النفس لا تنعدم

النفس معطلة بينما بين التعلقين وانتم لا تقولون به قال اتفقت الفلاسفة على امتناع
عدم الارواح الى آخره اقول هذا هو الحكم الرابع من احكام النفس واحتجت الفلاسفة على امتناع
العدم على النفوس البشرية بان قالوا لو صح العدم عليها لكانت مركبة من المادة والصورة
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو صح العدم عليها لكان امكان عدمها سابقا
على عدمها لاستحالة لان كل ما صح العدم عليه فامكان عدمه متقدم على عدمه والا لكان قبل
ذلك اما واجبا او ممتنعا والاول ينافي صحة العدم عليه والثاني ينافي وجوده في الجملة والامكان
امر وجودي لانه نقيض اللاامكان المحمول على العدم الذي يجب ان يكون عدميا لاستحالة قيام
الموجود بالمعدوم واذا كان اللاامكان عدميا كان الامكان وجوديا ضرورة كون احد
النقيضين وجوديا وليس من الامور القائمة بذاتها فلا بد له من محل يقوم به فاذن كل ما صح
عليه العدم فله محل وذلك المحل يجب ان يكون باقيا عند عدم ذلك الشيء لان القابل للشيء يجب
حصوله عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما صح عليه العدم فله محل يبقى عند
عدمه فلو صح العدم على النفس لكان لها محل يبقى عند عدمها وكل ما له محل يبقى عند عدمه كان
مركبا من ذلك المحل ومن الصورة الحالة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة
واما اشتفاء التالي فلما بينا انها ليست بجسم ولا جسمانية وكل مركب من المادة والصورة جسم ينتج
انها ليست مركبة من المادة والصورة قوله ولانا على هذا التقدير اذا نظرنا الى
الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم اشارة الى تقرير آخر بعد صدق الشرطية يؤدي الى المطلوب
وتوجيهه ان يقال لما ثبت ان من لوازم صحة العدم على النفس كونها مركبة من المادة والصورة
فنقول هذا اللازم اما ان يكون منتفيا في نفس الامر او لم يكن واياما كان يلزم ثبوت
المدعى اما اذا كان منتفيا فظاهر واما اذا كان ثابتا فلان الجزء المادي من النفس استحال
عليه العدم والا لافتقر الى مادة اخرى لاستحالة لما بينا ولا تتسلسل الى غير النهاية بل
ينتهي الى مادة لا مادة لها فتلك المادة لا يصح عليها العدم والا لكان لها مادة اخرى
وقد فرض انه ليس لها مادة فاذن ان العدم لا يصح على تلك المادة ونحن لا نعني
بالنفس الا تلك المادة قال الاعتراض لا نسلم ان الامكان امر ثبوتي الى
آخره اقول اعترض الامام على هذا الدليل بان قال لا نسلم كون الامكان امرا ثبوتيا حتى
يستدعي وجود محل يقوم به وما ذكرتموه لبيان كونه ثبوتيا فقد مر ضعفه مرارا ولان الامكان

لو استدعى وجود محل يقوم به لاستدعى امكان وجود النفس قبل حدوثها محلا تقوم به لان
النفس حادثة وكل حادث فهو مسبوق بالامكان فلما لم يقتض الامكان السابق للنفس كونها مادية
فكذا الامكان اللاحق وهو امكان فسادها سلمنا الشرطية وهي انها لو قبلت العدم لكانت
مادية ولم قلتم بان كونها مادية محال قوله كل مادي جسم قلنا لا نسلم صدق هذه القضية
بل الصادق على مقتضى مذهبكم ان كل جسم مادي والموجبة الكلية لا يجب ان تنعكس كنفسها كلية
وكيف تصدق هذه القضية فان النفس عندكم داخلة تحت الجوهر فيكون الجوهر جنسا لها وكل
ما دخل تحت جنس فهو مركب من الجنس والفصل المقترن به فالنفس اذن على مقتضى مذهبكم
مركبة وليست بجسم ونقول ايضا على التقرير الثاني لم قلتم بانه لو امتنع لكان هو كون
النفس مركبة من المادة والصورة يلزم المطلوب قوله لانا اذا نظرنا الى الجزء المادي
لم يكن قابلا للعدم والا لكان له مادة اخرى ولا يتسلسل بل ينتهي الى مادة غير قابلة للعدم
قلنا لم قلتم بان عدم قبول جزءها المادي للعدم بعد تسليم ما ذكرتموه يقتضي بقاء النفس فانه لا يلزم
من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى بقاء احد اجزائه قوله نحن لا نعني بالنفس
الا تلك المادة قلنا لا مشاحة لنا في العبارات لكن المقصود من بقاء النفس لا يحصل على هذا
التقدير لان المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها وذلك لا يحصل على هذا
التقدير لان على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع بشقاوتها ولا سعادتها لاحتمال توقف
امكان حصول تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفاسد حينئذ وكذلك القول في بقاء
شقاوتها قال النفس الناطقة تدرك الجزئيات عندنا خلافا لارسطاطاليس
وابي علي بن سينا الى آخره اقول ذهب الامام رحمه الله الى ان النفس الناطقة تدرك الجزئيات
كما تدرك الكليات وذهب المعلم الاول والشيخ ابو علي بن سينا الى انها لا تدرك الجزئيات
وهذا هو الحكم الخامس من احكام النفس واحتج الامام على ذلك بان قال انا نحمل الكلي على
الجزئي في قولنا هذا الانسان انسان وذلك الشيء يجب ان يكون مدركا لهما جميعا لان
الحاكم على الشيء بشيء لا بد وان يحضره المقضي عليه وبه لكن المدرك للكلي هو النفس فتكون
المدرك للجزئي ايضا هو النفس قال احتجوا بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا
بمربعين الى آخره اقول احتج الفلاسفة بان النفس لا تدرك الجزئيات بانا اذا تخيلنا مربعا
مجنحا بمربعين فلا شك انه تتميز كل واحد من المربعين اللذين على الطرفين عن الآخر في الخارج

وهذا الامتياز ليس في الخارج اذ ربما لم يكن ذلك المربع الموصوف بما ذكرناه موجودًا
في الخارج فهو اذن في الذهن وذلك الامتياز ليس بسبب الماهية ولا لشيء من لوازمها لانا
فرضناهما متساويين في الماهية فلا بد وان يكون بالعوارض المفارقة ويلزم من هذا ان
يكون محل احد المربعين مغايرا لمحل المربع الآخر اذ لو كان محل احدهما بعينه هو محل الآخر
استحال ان يختص احدهما بعارض غير حاصل للآخر واذا كان كذلك لزم ان يكون محل تلك
المحلات جسما حتى يكون الجانب الذي هو محل احدهما غير الجانب الذي هو محل الآخر
قال والجواب الادراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه اقول توجيه هذا الجواب
ان يقال لا نسلم ان الامتياز اذا لم يكن بالماهية واللوازم وكان بالعوارض المفارقة لزم
ان يكون محل احد المربعين غير محل الآخر وانما يلزم ذلك ان لو كان لهما محل وانما
يكون لهما محل ان لو كان الادراك بانطباع صورة المدرك في المدرك وهو ممنوع على ما حققناه
ولان الادراك لو كان عبارة عن الانطباع لكان كلما تحقق الانطباع تحقق الادراك
ضرورة وجوب اطراد الحد وانعكاسه لكن ليس كذلك لان عندكم الصور منطبعة في الخيال
ولا ادراك هناك وفيه نظر لان غايته انه مشروط اما ان الجواب عن قوله ولان الصور منطبعة
في الخيال ولا ادراك هناك بان يقال نحن لا نجعل الادراك نفس الانطباع بل نقول الادراك
مشروط بالانطباع ولا يلزم من الانطباع الادراك لجواز كون الشرط اعم وفيه نظر
لا يجوز ان يقال تلك منطبعة في الآلات الجسمانية الى آخره الحق هذا الجواب وتوجيهه ان
يقال لم لا يلزم بان محل هذه المحلات اذا كان جسما او جسمانيا لا يكون النفس مدركة لها
ولم لا يجوز ان يقال انه يدركها بواسطة انطباع صورها في الآلات الجسمانية واذا كان
كذلك يجوز ان يكون تلك الصور منطبعة في الآلات الجسمانية والنفس يطالعها ويدركها
لم يلزم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال اتفقت الفلاسفة على سعادة سعادة النفوس
النفوس العالمة النقية عن الهيآت البدنية بعد الموت الى آخره اقول القائلون ببقاء النفس
بعد موت البدن اتفقوا على انها اذا كانت عالمة صافية عن الهيآت البدنية الرديئة
والاعتقادات الباطلة فانه يحصل لها السعادة بعد مفارقتها البدن والسعادة لن لم
يكن كذلك لما السعادة وهي الحكم السادس من احكام النفس فقد احتجوا عليها بان
اللذة ادراك الملائم وهو حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة للنفوس بعد الموت اما

بيان المقدمة الاولى فلانا لا نعني باللذة الا ادراك الملائم ولان اللذة لو كانت
مغايرة لادراك الملائم لصح وجود احدهما مع عدم الآخر لكن ذلك باطل لان التجارب الطبية
دلت عليه واما بيان المقدمة الثانية فلان الملائم للنفس هو ادراك المعقولات وهذه
الادراك حاصل بعد المفارقة لان جوهر النفس وهو العلة القابلة لادراك المعقولات باق
والعقول الفعالة التي هي العلل الفاعلية باقية ومتى كان الفاعل والقابل موجودين وجب
حصول الاثر لا محالة ثم بينوا ان هذه اللذة اقوى من اللذة الجسمانية باوجه الاول
لما كانت اللذة عبارة عن ادراك الملائم فكلما كان الادراك اشد والمدرك اشرف
كانت اللذة اتم لكن الادراك العقلي اقوى من الحسي لانه ينفذ في باطن الشيء فيميز
بين الماهية واجزائها وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي ثم يعتبر في كل واحد
من تلك الاجزاء هذه الاعتبارات واما الحس فانه لا شعور له الا بظاهر المحسوسات
ومدرك العقل اشرف من مدرك الحس لان مدرك العقل هو الله تعالى وصفاته وملائكته
وكيفية وضع العالم ومدرك الحس هو السطوح وعوارضها واذا كان كذلك وجب ان تكون
اللذة العقلية اقوى من الحسية الثاني انا نعلم ان احوال الملائكة اطيب من احوال
البهائم وليس للملائكة شيء من اللذات الحسية ولولا ان اللذة العقلية اطيب والا لكان
احوال البهائم اطيب من احوال الملائكة الثالث الحيوان قد يرجح غيره على نفسه في المطعوم
والمشروب عند حاجته اليه ولولا ان لذة الايثار اقوى من لذة المطعوم والمشروب والا
لما كان كذلك بل الشجاع قد يلقي نفسه في المعركة مع العلم بانه لا ينجو وما ذلك الا لان
لذة المحمدة اقوى عنده من لذة الحيوة مع احتماله ما يناله الالم عنهم في الملحمة اما اثبات
هذا المطلوب واعترض عليه بان يقال ان ادعيتم ان الادراك هو نفس اللذة فهو باطل
لانه لو كان كذلك لكان كلما حصل الادراك حصلت اللذة لكن ذلك باطل لان الادراك
وهو العلم بالموجودات حاصل الآن مع ان اللذة غير حاصلة وما ذكرتموه من العناية فيما لا
يفيد المطلوب في هذا المقام واما قوله لو كانت اللذة مغايرة للادراك لصح احدهما بدون
الآخر فممنوع لجواز ان تغايرهما وتلازمهما وقد مر مثل ذلك من قبل والاعتماد على التجارب الطبية
لا يفيد الا الظن وان ادعيتم ان الادراك سبب اللذة فما البرهان عليه فان قلت انا
بالسبر والاستقراء وجدنا حصول اللذة حيث حصل الادراك فيكون الادراك سببا لها

قلنا هذا ضعيف اما اولا فلان الاستقرا لا يفيد الا الظن واما ثانيا فلان كون الشيء
موجودا في جميع صور وجود الشيء لو صفي كونه معللا به لكان الشيء في كل واحد من المتضايفين
موجودا في جميع صور وجود الآخر وكل واحد من معلولي علة واحدة موجود في جميع صور وجود
الآخر مع ان شيئا منهما ليس علة للآخر فان قلت اللذة حاصلة في جميع صور الادراكات
الجسمانية فتكون حاصلة في جميع صور الادراكات العقلية بالقياس عليها قلنا القياس ايضا
لا يفيد الا الظن الضعيف والمسألة علمية ولانه يحتمل ان يكون الادراك الحسي مخالفا
بالنوع للادراك العقلي فلا يلزم من كون احدهما موجبا للذة ان يكون الآخر ايضا كذلك
ولئن سلمنا ان الادراك مطلقا سبب لحصول اللذة لكن لا نسلم ان الادراك الحاصل
بعد المفارقة ولم لا يجوز ان يكون قبول النفس للصور العقلية مشروطا بتعلقها بالبدن
فاذا زال الشرط زال المشروط ولئن سلمنا انها ادركت بعد المفارقة لكن لا
لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لا محالة لاحتمال ان يقال توقف تأثير المؤثر في
ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر او زوال مانع لم يزل واما الوجوه الثلاثة التي ذكروها
في ان اللذة العقلية اقوى من اللذات الجسمانية فضعيفة اما الاول وهو قولهم هذا
الادراك اقوى ومدركه اشرف فاللذة الحاصلة منه اقوى قلنا لا يلزم من كون اللذة
حاصلة من هذا الادراك المعين لهذا المدرك المعين اقوى من اللذات الحسية ان تكون
اللذات الحاصلة من جميع الادراكات العقلية لجميع المدركات المجردة اقوى لان الادراك
العقلي نوع مخالف للادراك الحسي ولا يلزم من اتصاف شخص من نوع بصفة ان يكون
جميع اشخاص ذلك موصوفا بتلك الصفة او نقول الادراكات العقلية متخالفة بالنوع
ولا يلزم من اتصاف نوع من جنس بصفة ان يكون جميع انواع ذلك الجنس موصوفا بتلك الصفة
واذا كان كذلك فلا يلزم من كون هذا الادراك لهذا المدرك علة للذة اقوى من اللذات
الحسية ان يكون جميع الادراكات العقلية لجميع المدركات اقوى واما الوجه الثاني
فنقول اما من اثبت الملائكة اجساما فلا نسلم ان اللذات الجسمانية غير حاصلة لها واما
من اثبتها مجردة عن المادة فلا نسلم حصول اللذات لها واما الوجه الثالث فنقول
اللذة الحاصلة من الجماد والمحمدة مخالفة بالنوع للذات العقلية التي ينفونها فلا يلزم
من كونها راجحة على اللذات الحسية رجحان اللذات العقلية عليها ولما سقناها وهو الحكم

السابع من احكام النفس فقد اتفقوا على ان النفس اذا كانت جاهلة موصوفة بالعقايد
الباطلة فانه يحصل لها الشقاوة العظيمة واحتجوا عليها بان قالوا انها مشتاقة الى معرفة
الاشياء وغير واصلة اليها ولا مشغولة بغيرها وكل من كان كذلك كان معذبا اما انها
مشتاقة الى معرفة الاشياء فلانه لو لم يكن لها شوق اليها لما حصلت تلك العقايد الباطلة
لها واما انها غير واصلة اليها فلان الكلام فيه واما انها غير مشغولة بغيرها فلانها بعد
المفارقة غير مشغولة بشيء من اللذات الجسمانية واما ان كل من كان كذلك كان معذبا
فلان الشوق الى الشيء مع عدمه وعدم التمكن من تحصيله وعدم الاشتغال بغيره حتى ينساه
عنه يوجب الالم بالضرورة ثم قالوا ان هذا الالم اقوى من الالم الجسماني لان نسبة هذا
الالم الى الالم الجسماني كنسبة اللذة العقلية الى اللذة الجسمانية لكن اللذة العقلية
اقوى من اللذة الجسمانية لما مر فيكون الالم العقلي اقوى من الالم الجسماني والامام اعترض
عليه في الملخص بانه لا نسلم صدق الكبرى مطلقا فان المشتاق الى الشيء غير الواصل
اليه غير المشغول بغيره انما يكون معذبا ان لو علم انه غير واصل اليه اما اذا جزم بكونه
واصلا اليه لم يكن معذبا الا ترى ان المشتاق الى زيد اذا لم يعرفه بصورته اذا وصل
الى انسان يعتقده زيدا يلتذ بوصوله اليه اذا عرفت هذا فنقول هذا الجاهل قبل ان مات
كان عنده اعتقادات من جهالات لكن يعتقد كونها علوما فيكون ذلك الاعتقاد ايضا
جهلا فاذا مات فاما ان يبقى اعتقاده في كون تلك الاعتقادات علوما او لا يبقى فان
بقي لم يتضرر بفقدان العلوم لما عرفت ان فقدان العلوم انما يوجب الالم ان لو علم انه غير
حاصل وههنا ما حصل الشعور بعدم الحصول لان الشعور بعدم حصول العلوم لا يحصل مع اعتقاد
حصولها وان لم يبق ذلك الاعتقاد فقد انقلب ذلك الجهل علما بعد الموت واذا جاز
انقلاب بعض الجهالات علما بعد الموت جاز ايضا في الباقي حتى يتبدل جميع تلك الجهالات
بالعلوم ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بالالم سلمنا حصول الشوق الى العلوم في الجملة
لكن لا نسلم ان هذا الالم اقوى من الالم الجسمانية فان الالم الحاصل بفقدان المشتاق
اليه انما يكون بقدر قوة الشوق اليه وضعفه والشوق القوي الى تحصيل العلوم ههنا
غير معلوم فلا يمكن الجزم بكون هذا الالم اقوى من الالم الجسمانية قوله نسبة الالمين
كنسبة اللذتين ممنوع ثم بعد اعتقادهم بانه يحصل للنفس بعد الموت بسبب الاعتقادات

الباطلة والهيئات الردية البدنية السقاوة اتفقوا على ان الشقاوة الحاصلة بسبب الاعتقادات
الباطلة مخلدة وان الحاصلة بسبب الهيئات الردية البدنية منقطعة اما دوام الاولى
فلان الموجب لها وهو الاعتقادات الباطلة لازمة للنفس غير زايلة عنها فيدوم هي ايضا
بدوامها لان دوام العلة موجب لدوام المعلول واما انقطاع الثانية فلان الموجب لها
وهو الهيئات البدنية الردية غير لازمة للنفس بل هي من العوارض المفارقة فيزول لعن الجسم
فيزول الشقاوة الحاصلة بسببها لان زوال العلة موجب لزوال المعلول والالام لهالك
ضعف قولهم في هذا على كتاب سماه بالعرق وما طفرت بمطالعته لكن ان يقال في تضعيفه ان
الصفات الحاصلة للنفس حال الحيوة اعتقادات كانت او هيئات بدنية اما ان يجوز زوالها
بعد الموت او لم يجز فان جاز زوال تلك الاعتقادات الباطلة فيجوز زوال الشقاوة الحاصلة
بسببها وان لم يجز لم يجز زوال تلك الهيئات البدنية فيمتنع زوال الشقاوة الحاصلة بسببها
ايضا فالحاصل ان القول بكون الاولى مخلدة والثانية منقطعة قول باطل بل البرهان
يقتضي كونهما مخلدتين او كونهما منقطعتين وفي هذا البرهان نظر لا يخفى ذلك عليك ومن
هذه الاحكام قد علمت ان المعاد النفساني عند من يعتقد بقاء النفس بعد موت البدن سلم
يكون عبارة عن مفارقة النفس هذا البدن واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات
فهذا جملة القول في المعاد النفساني ولنتكلم الان في المعاد البدني قال اعادة
المعدوم عندنا جايز خلافا للفلاسفة والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة الى الخصم اعادة المعدوم
اقول اتفق المتكلمون على جواز اعادة المعدوم بعينه خلافا للفلاسفة والكرامية وابي
الحسين البصري من المعتزلة فانهم منعوا منه احتج المتكلمون على ذلك بان قالوا لو امتنع عوده
بعد العدم فذلك الامتناع اما ان يكون لماهيته من حيث هي هي او لشيء من لوازمها او
لامر غير لازم لها بل عارض مفارق والاولان باطلان لان ذلك الامتناع ان كان لما
هي هي او لشيء من لوازمها لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا ولو كان كذلك كان يجب ان
لا يدخل في الوجود اصلا وانه محال ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الثالث
وحينئذ عند زوال ذلك العارض يزول امتناع عوده فيكون ممكنا وهو ما قلنا في هذا الوجه
وهو المطلوب قال لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح الى الخصم
اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم انحصار الاقسام فيما ذكرتم من الثلاثة وانما

يحصر فيها ان لو صح الحكم على المعدوم اما اذا لم يصح الحكم عليه فلا وكيف والواقع هذا القسم
لانه لو صح الحكم على المعدوم لزم ان يكون متميزا عن غيره لان الحكم على الشيء بدون امتيازه
عن غيره محال ولو كان متميزا لكان ثابتا لان كل متميز ثابت فالحكم على المعدوم مستلزم
وجوده وانه محال قال لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه
فيكون متناقضا اقول توجيه هذا الجواب ان يقال المعدوم اما ان يصح الحكم عليه
او لا يصح الحكم عليه والثاني محال لان قولنا لا يصح الحكم عليه بعينه حكم عليه فيكون متناقضا
واذا بطل هذا القسم تعين الاول ويلزم منه المطلوب على الوجه الذي قررناه وفي
الدليل المذكور نظر لانا لا نسلم انه لو امتنع عوده لماهيته او لشيء من لوازمها لزم
ان يكون وجوده محالا مطلقا حتى يلزم ان لا يوجد اصلا فان امتناع عوده بعد العدم
معناه انه يمتنع وجوده الثاني ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني لماهيته او لشيء من
لوازمها امتناع وجوده الاول لجواز ان يصح وجوده الاول ويمتنع وجوده الثاني
قال احتج المخالف بامور الى الخصم اقول احتج المنكرون لاعادة المعدوم
بعينه بوجوه ثلاثة الاول لو صح اعادة المعدوم بعينه لا يمكن الحكم عليه بصحة العود
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء التالي فلان ما عدم لم يبق هوية
وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان
كل ما صح الحكم عليه فهو متميز عن غيره لامتناع الحكم على الشيء بدون امتيازه عن غيره وكل
متميز ثابت فكل ما صح الحكم عليه فهو ثابت فينعكس بعكس النقيض كل ما لا يكون ثابتا لا يصح
الحكم عليه الثاني انه لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادة نوع مثله والتالي محال
فالمقدم مثله اما الشرطية فبينة بذاتها واما انتفاء التالي فلانه لو اعيد مع مثله
لزم ان لا يتميز احدهما عن الاخر لانه ليس كون احدهما معادا وهو الذي كان اولى من كون
الاخر كذلك وما يفضي الى عدم تميز الشيء عن مثله كان باطلا الثالث لو صح
اعادة المعدوم بعينه لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء ولو صح ذلك لصح ان يعاد
هو في ذلك الوقت بعينه وذلك محال لانه لو كان كذلك لزم ان يكون وقت اعادته هو
بعينه وقت ابتدائه فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد وهو تناقض قال
والجواب عن الاول ان قولك انه لا يصح الحكم عليه متناقض الى الخصم اقول توجيه هذا

الجواب ان يقال لا نسلم انتفا التالي وما ذكرتموه لبيانه يدل على صدقه لان قولنا المعدوم لا
يصح الحكم عليه اما ان لا يكون صادقا او يكون صادقا فان لم يكن صادقا كان نقيضه وهو قولنا
المعدوم يصح الحكم عليه صادقا فيلزم منه المطلوب وان كان صادقا لزم صحة الحكم عليه لان
قولنا لا يصح الحكم عليه حكم عليه وهو المطلوب ايضا او نقول قولنا لا يصح الحكم عليه باطل
لانه لو صح ذلك لزم التناقض لانه حكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه وعن الثاني لا نسلم انه لو
صح اعادته بعينه لصح اعادته مع مثله وانما يصدق ذلك ان لو امكن ان يكون له مثل فان
وجود المثلين محال لافضائهما الى عدم الامتياز بين الاثنين سلمناه لكن لم قلتم بان اعادته
مع مثله محال قوله لو كان كذلك لزم ان لا يتميز احدهما عن الاخر قلنا ان ادعيتم عدم الامتياز
في نفس الامر او بالنسبة الى عقولنا واذهاننا ان ادعيت الاول فلا نسلم لزوم ذلك وما
البرهان عليه وان ادعيت الثاني فمسلم ولكن لم قلت بان ذلك محال وعن الثالث لا نسلم
لو صح اعادته بعينه لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتدا وانما يصدق ذلك ان لو امكن
اعادة الوقت وانه محال لانه لو اعيد الوقت لكان اعادته في زمان فيلزم ان يكون
للزمان زمان وانه محال سلمناه لكن لم قلتم بانه لو اعيد مع ذلك الوقت بعينه لزم ان يكون
مبتدا من حيث هو معاد وانما يكون مبتدا ان لو وجد مع الوجود المبتدا لذلك الوقت اما
اذا وجد مع الوجود المعاد الواقع في ذلك الوقت فلا او نقول انما يكون مبتدا ان لو لم يكن
الوقت معادا اما اذا كان الوقت ايضا معادا فلا قال الامام في الملخص ومما يصحح
للمنكرين بدعوى الضرورة اي ربما ادعى المنكرون لاعادة المعدوم بعينه ان العلم بذلك
ضروري قال اجمع المليين على المعاد بمعنى جمع الاجزا بعد تفرقها خلافا للفلاسفة المسلمين خ
الالهيين اقول الدليل على ان المعاد بمعنى جمع الاجزا بعد تفرقها حق هو ان هذا المعنى
ممكن في نفسه والصادق اخبر عنه وكل ما كان ممكنا في نفسه واخبر الصادق عنه وجب القول
به ينتج ان المعاد بمعنى جمع الاجزا بعد تفرقها وجب القول به وانما قلنا انه ممكن لان
امكان الشي انما يثبت بالنظر الى قابلية محله وقادرية فاعله وهما حاصلان بالنسبة
الى هذا المعنى اما قابلية المحل فلان اجتماع تلك الاجزا وتاليفها عرض وقبول الجسم للاعراض
التي تقوم به امر ثابت له لذاته وكل ما كان للشي من ذاته يكون حاصلا له ابدا لان ما
بالذات لا يرتفع الا بارتفاع الذات فالجسم ابدا قابل لان تقوم به اجتماع تلك

الاجزا وتاليفها على الوجه المخصوص واما قادرية الفاعل فلانه سبحانه وتعالى عالم
باعيان اجزا كل شخص لكونه عالما بالجزئيات وقادر على جمعها وتاليفها وخلق الحيوة فيها
لامكانه وكونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وانما قلنا ان الصادق اخبر عنه لان
الانبيا عليهم السلام اجمعوا على القول به وانما قلنا ان كل ما كان ممكنا واخبر الصادق
عنه وجب القول به لانه لو لم يجب لارتفع الامان عن اخبار الانبيا عليهم السلام عن
الامور الممكنة وذلك مما لم يقل به احد من العقلا وفيه نظر لانا لا نسلم بقا الجسم بعد
تفرق الاجزا حتى يلزم بقا ما له بالذات سلمناه فان قلت نحن نقول ان هذه الاجزا قابلة
لاجتماعها وهو ظاهر وهو باق بعد تفرقها فيكون تلك القابلية ايضا باقية لان ما بالذات
لا يرتفع الا بارتفاع الذات فتلك الاجزا بعد تفرقها قابلة لان يقوم بها الاجتماع
والتاليف على الوجه المخصوص قلنا لا نسلم قابلية تلك الاجزا للاجتماع فان الاجتماع
قبل التفرق قائم بالجسم لا بالاجزا لم قلتم بانه ليس كذلك قال فان قيل اما الكلام
في الامكان فمبني على اصول تقدم القول فيها وعليها فلا نعيدها اقول اعترض الامام على
هذا الدليل وقال اما ما ذكرتموه في بيان امكان هذا المعنى فهو مبني على اصول المسلمين
مثل كونه تعالى عالما بالجزئيات قادرا على كل الممكنات الى غير ذلك ونحن قد تكلمنا عليها
وبينا فسادها فلا نعيدها هنا سلمنا امكانه لكن لا نسلم ان الصادق اخبر عنه قوله
لان الانبيا عليهم السلام اجمعوا على ذلك قلنا لا نسلم اجماعهم عليه فان موسى وعيسى وساير
الانبيا غير محمد عليهم السلام انما قالوا بالمعاد الروحاني لا بالمعاد الجسماني نعم قد
جا في شريعة محمد عليه السلام ما يدل على المعاد الجسماني لكن ذلك لا يدل على ان محمدا عليه
السلام قائل به ومعتقد له اما اولا فلان دلالة الالفاظ قد علمت انها ليست يقينية
واما ثانيا فلانه كما جا في القران والتورية ما يدل على المعاد البدني فقد جا فيهما
ايضا ما يدل على التشبيه وانتم قد صرفتم ما يدل على التشبيه عن ظاهره وحملتم اللفظ على
معنى اخر فما الحاجة للمصير الى تاويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه فلم لا يجوز
المصير الى تاويل الجسماني بالروحاني في باب المعاد ثم ما ذكرتموه وان دل على صحة
القول بالمعاد البدني لكن ههنا ما يوهم امتناع ذلك وبيانه من وجوه الاول لو صح
اعادة المعدوم لصح تقدم العدم على العالم لان الاعادة بدون سبق العدم غير معقول لكن

العالم ابدي على ما تقدم فالقول بالحشر يكون باطلا الثاني لو اعيد الابدان الانسانية
فالله تعالى اما ان يدخل الجنة من يستحق الثواب والنار من يستحق العقاب او لا يدخلهما
وكل واحد منهما باطل اما الثاني فبالاجماع واما الاول فلانه لو ثبت هذا التقسيم
يلزم ان يكون الجنة والنار موجودتين وانه باطل لانهما لو كانتا موجودتين فاما ان
يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل
الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الفاسدات والثاني ايضا محال لانهما لو كانتا في
عالم العناصر لكانت النفوس متعلقة بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقتها
وذلك هو عين التناسخ وقد بينا استحالته والثاني وهو ان يكونا في عالم آخر وهو ايضا
محال لان الفلك بسيط على ما بيناه فيكون شكله كريا لان شكل البسيط الكرة فلو وجد
عالم آخر كان ايضا كريا والكريان سواء تماسا او لم يتماسا افترض فيما بينهما الخلاء وقد
بينا انه محال الثالث لو اعيد المعدوم لاعيد الانسان الذي اكله انسان آخر
حتى صار جزءا بدن احدهما جزء بدن الآخر والتالي محال فالمقدم مثله اما الشرطية فاجماعية
واما استثناء التالي فلانه لو اعيد فالمعاد اما ان يجعل جزء بدن الآكل او جزء بدن المأكول
او جزء بدن كل واحد منهما او لا يجعل جزء بدن شيء منهما والاقسام باسرها باطلة اما
القسم الاول فلانه ليس بان يجعل جزء بدن احدهما اولى من ان يجعل جزء بدن الآخر
لانه كان جزء البدن كل واحد منهما قبل العدم في الجملة واما الثاني فلاستحالة ان يكون
الشيء الواحد بعينه جزء البدنين معا واما القسم الثالث فلانه لو لم يجعل جزء
البدن شيء منهما يلزم عدم اعادة بدن كل واحد من الشخصين اعني الآكل والمأكول وانتم
لا تقولون به الرابع لو اعيد البدن فلا يخلو اما ان يكون اعادته لمقصود او لا لمقصود
وكلاهما باطلان اما الثاني فلان الاعادة والبعث بدون المقصود سفه وعبث وهو
على الحكيم العالم محال واما الاول فلان ذلك المقصود اما الايلام او دفع الالم او
الالتذاذ والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم والثاني ايضا باطل لانه يحصل بالبقاء
على العدم منع الاعادة حسا والثالث ايضا باطل لانه ليس في هذا العالم لذة بالحقيقة
بل ما نتخيله لذة في هذا العالم فهو ليس بلذة في الحقيقة بل كل ذلك خلاص عن الالم او انتقال
من الم الى الم اضعف من الالم الاول انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية

ثانيا ان يكونا في هذا العالم او في عالم آخر ... كانا في هذا العالم ... صح

واذا كان كذلك كان رد النفس الى البدن لهذا الغرض عبثا وهو غير لائق بالحكيم قال
الجواب انه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التأويل
اقول توجيه هذا الجواب ان حاصل الدليل على انه عليه السلام كان يقول بالمعاد
الجسماني هو التواتر المفيد للعلم واذا كان الموجب للعلم بالمعاد الجسماني هو التواتر
كان غير قابل للتأويل واما ان ساير الانبياء عليهم السلام كانوا يقولون به ام لا
فلا يضرنا لانه متى ثبت ان محمدا عليه السلام كان يثبت المعاد البدني كفانا ذلك
في اثبات تلك المقدمة واما المعارضة الاولى فالجواب عنها ان نقول لا نسلم ان
العالم ابدي وما ذكرتموه في بيان ذلك فقد تقدم الجواب عنه واما المعارضة الثانية
فالجواب عنها ان نقول لم لا يجوز ان يكون الجنة والنار موجودتين في هذا العالم قوله
لانه اما ان يكون في عالم الافلاك او في عالم العناصر قلنا لم لا يجوز ان يكون في عالم الافلاك
قوله لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق قلنا لا نسلم وما الدليل عليه وما ذكروه
في بيان ذلك قد مر ضعفه سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون في عالم العناصر قوله
لان النفوس حينئذ يكون متعلقة بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقتها وذلك هو عين
التناسخ قلنا لا نسلم وانما يكون تناسخا ان لو تعلقت بغير الابدان التي كانت متعلقة بها
اولا وليس كذلك بل الله تعالى يجمع تلك الاجزاء المتفرقة ويخلق فيها الحيوة ويعلق النفس
بها وذلك هو عين الاعادة التي نقول بها سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكونا في عالم آخر قوله
لان الفلك بسيط فشكله يكون كريا قلنا لا نسلم كونه بسيطا ولا نسلم ان البسيط يجب
ان يكون شكله الكرة سلمناه لكن لا نسلم انه لو وجد عالم آخر كان شكله ايضا كريا وانما
يلزم ذلك ان لو كان بسيطا وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان الخلاء محال وما ذكرتموه
في بيان استحالته قد مر الكلام عليه واما المعارضة الثالثة فلا نسلم انه لو اعيد الانسان
الذي اكله انسان آخر لم يكن جعله جزء البدن لاحدهما اولى من جعله جزء البدن الآخر
فان ذلك الجزء اصل لبدن احدهما وفاضل للآخر فجعله جزء البدن ما هو اصل له اولى
من جعله جزء البدن ما هو فاضل له لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل واما
المعارضة الرابعة فجوابها ان نقول لم لا يجوز ان يكون الغرض من البعث الالتذاذ
قوله لان كل ما نتخيله لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل هو خلاص عن الالم او انتقال من الم

الى ام اضعف منه قلنا لا نسلم فانا قد بينا في باب الاعراض ان اللذة الحسية موجودة
في الحقيقة فلا نعيده ههنا قال ـــ ونسبة المعاد بمعنى جمع الاجزاء لا تتم الا مع القول
باعادة المعدوم الى آخره اقول اما ان الاعادة بمعنى اعادة البدن بعد اعدام الله
تعالى اياه لا تتم الا مع القول باعادة المعدوم فظاهر واما انها بمعنى جمع الاجزاء لا تتم
ايضا الا بعد القول بجواز اعادة المعدوم فلان هوية الشخص المعين ليست بمجرد الجسم بل
الجسم مع عوارض وجودية لاحقة به وقد عدمت تلك العوارض عند التفرق فلو لم تكن اعادة
المعدوم جائزة لامتنعت اعادة الشخص من حيث هو شخص فثبت ان القول بالاعادة مطلقا
لا تتم الا بعد القول بجواز اعادة المعدوم قال ـــ لم يثبت بدليل قاطع ان الله تعالى
يعدم الاجزاء ثم يعيدها الى آخره اقول ذهب الامام الى انه لم يثبت بدليل قاطع عقلي
ولا نقلي ان الله سبحانه وتعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها وذهب الناس الى ان ذلك ثبت
بالدلائل القاطعة واحتجوا على ذلك بآيات احديها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ووجه التمسك به هو انه سبحانه وتعالى اخبر ان جميع الاجزاء هالك الا وجهه سبحانه وتعالى
والهلاك هو الفنا فيكون جميع الاشياء فانيا والاجزاء من جملة الاشياء فتكون فانية وثانيها
قوله تعالى هو الاول والآخر ووجه التمسك به انه تعالى اخبر انه اول الاشياء وآخرها وانما
يكون اول الاشيا ان لو كان موجودا قبل وجودها وكذلك انما يكون آخر الاشيا ان لو
كان موجودا بعد وجودها وذلك يقتضي اعدام كل الاشياء وثالثها قوله تعالى كما بدانا
اول خلق نعيده ووجه التمسك به هو انه تعالى بين ان الاعادة كالابتدا لكن الابتدا
كان عن العدم فوجب ان يكون الاعادة ايضا عن العدم وذلك يقتضي اعدام جميع الاشياء
قال ـــ والجواب عن الاول لا نسلم ان الهالك هو المعدوم الى آخره اقول اجاب
الامام عن الوجه الاول بان منع قوله بان الهلاك هو الفنا بل الهلاك هو خروج الشيء
عن حد الانتفاع واذا كان كذلك لا يلزم ان يكون الهالك هو المعدوم بل هو الذي خرج
عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها خرج عن حد الانتفاع ولئن سلمنا ان الهلاك
هو الفنا حتى يلزم ان يكون الهالك هو المعدوم لكن الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها
لان اتصاف الاشيا بكونها هالكة يقتضي ان يكون معدومة في الحال حينئذ وانه باطل
بالاتفاق واذا كان كذلك فوجب تاويلها وصرفها عن ظاهرها وانتم حملتموها على

ان مآل الاشيا الى الهلاك ونحن حملناها على انها قابلة للهلاك وليس نفي من كونها
ما لله وعدم اتصافها به ابدا واذا كان كذلك فلم كان تاويلكم اولى من تاويلنا والجواب
عن الثاني بان قال لم يلزم بانه تعالى اذا كان اول الاشيا وآخرها لزم ان يكون اولها
وآخرها بحسب الزمان ولم لا يجوز ان يكون المراد منه هو انه تعالى اول الاشيا
بحسب الاستحقاق وآخرها ايضا واجاب عن الثالث بان قال لم يلزم بانه يلزم من تشبيه
الله تعالى الاعادة بالابتدا ان يكون الاعادة مشابهة للابتدا من كل الوجوه حتى يلزم
ان يكون الاعادة عن العدم كما ان الابتدا عن العدم فان مشابهة الشيء بالشيء لا يقتضي
ان يكونا متشابهين من كل الوجوه واما المسئلة التي بعد هذه فهي ظاهرة قال ـــ وعيد
اصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة الى آخره اقول احتج اصحابنا على انقطاع وعيد
اصحاب الكبيرة بوجوه الاول التمسك بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره ولا بد من الجمع بين هذين العمومين والا لزم تعطيلهما او تعطيل احدهما وانه
خلاف الاصل واذا وجب الجمع بينهما فلا يخلو اما ان يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة
بايمانه ثم يدخل النار بسبب ما فعله من الكبيرة او يقال انه يدخل النار بكبيرته ثم يدخل
الجنة بايمانه والقسم الاول باطل بالاتفاق فتعين القسم الثاني وذلك يقتضي انقطاع وعيده
ولان قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة يقتضي ان
كل من عمل عملا صالحا لا بد ان يدخل الجنة فصاحب الكبيرة اذا كان قد عمل صالحا لا بد
ان يدخل الجنة ودخوله الجنة بدون انقطاع وعيده محال واذا انقطع وعيد صاحب هذه
الكبيرة لزم انقطاع وعيد جميع اصحاب الكبائر بالاجماع الوجه الثاني لا شك ان
المؤمن يستحق الثواب بايمانه والخصم يساعدنا على ذلك فاذا فعل الكبيرة بعد ذلك فاستحقاقه قد
الثواب بسبب الايمان اما ان يبقى او لا يبقى فان بقي لزم اتصال الثواب اليه وايصال الثواب
اليه لا يتصور الا بطريق ان الانسان ينقل من النار الى الجنة وذلك يقتضي انقطاع وعيده
وان لم يبق فمحال لوجوه الاول انه لو انتفى لكان انتفاؤه بسبب طريان هذا الحادث فهو
مثله الكبيرة لكن التالي محال لانه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع
الحادث لوجود الباقي الثاني انهما اعني استحقاق الثواب بالايمان والعذاب بالكبيرة
لما كان محالة لا يجتمعان لكونهما ضدين كان استحقاق العقاب بسبب الكبيرة مشروطا

في انقطاع وعيد صاحب الكبيرة

بزوال استحقاق الثواب بسبب الايمان لانه ظهر بان احد الامرين مشروط بزوال الضد الآخر
ويلزم من هذا ان لا يزول استحقاق الثواب بسبب استحقاق العذاب بسبب الكفر اذ لو زال
ذلك بسبب ظهر بان هذا يلزم الدور وانه محال الثالث انه اذا فعل طاعة يستحق
بسببها عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية يستحق بسببها خمسة اجزاء من العقاب فحينئذ لا يخلو
اما ان ينفي استحقاق العشرة من الثواب باستحقاق الخمسة من العقاب او ينفي استحقاق خمسة
اجزاء من الثواب باستحقاق خمسة اجزاء من العقاب دون الخمسة الاخرى او لا ينفي شيء من استحقاق
العشرة من الثواب بشيء من استحقاق الخمسة من العقاب والقسمان باطلان فتعين الثالث وهو
المطلوب اما انتفاء القسم الاول فلكونه ظلما وهو غير لائق بالحكيم واما الثاني فلانه
ليس انتفاء احدى الخمستين من العشرة من الثواب باستحقاق الخمسة من العقاب دون الاخرى
اولى من انتفاء الخمسة الاخرى دون الاولى لان اجزاء الثواب متساوية فالاستحقاقات
الحاصلة بسببها ايضا تكون متساوية الرابع اذا فعل طاعة يستحق بسببها عشرة اجزاء من الثواب
ثم فعل معصية يستحق بسببها عشرة اجزاء من العقاب فالطارئ لا يخلو اما ان يحبط الاول ولا
يحبط كما هو قول ابي علي الجبائي او يحبط ويحبط كما هو قول ابي هاشم في الموازنة او يحبط كل
واحد منهما الآخر دفعة والاول باطل لانه على هذا التقدير يصير فعل الطاعة لغوا محضا
لا يظهر له اثر في جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
والثاني باطل ايضا لان سبب زوال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق الثاني
فان ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاستحقاق الاول واذا وجد الاستحقاق
الثاني وزال به الاستحقاق الاول استحال ان يزول هذا الاستحقاق الثاني لانه
ليس له مزيل واذا استحال زوال الاستحقاق الثاني وزال الاستحقاق الاول كان
ذلك حينئذ مذهب ابي علي الجبائي الذي هو القسم الاول وقد ابطلناه والثالث ايضا
محال لان علة زوال كل واحد منهما حينئذ يكون وجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة
لكن العلة يجب ان تكون موجودة مع المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وانه
محال بالضرورة ولما بطل هذه الوجوه الاربعة الاقوال التي كان يقول بها المعتزلة من المحافظة
بين بقاء استحقاق الثواب بسبب الطاعة وايصاله الى فاعلها لا يمكن الا بعد انقطاع
العقاب الوجه الثالث من الادلة الدالة على ان وعيد صاحب الكبيرة منقطع قوله تعالى

ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الآية تقتضي غفران كل معصية هي
دون الكفر والغفران يقتضي انقطاع العقاب وكذا قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم لان كلمة على للحال يقال رايت الامير على اكله اي على حال اكله فالآية تقتضي
حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة الوجه
الرابع اجمع المسلمون على انه سبحانه وتعالى عفو والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط العذاب
المستحق فاذن الباري تعالى يسقط عن العبد العقاب الذي كان يستحقه ولا يجوز ان
يكون ذلك اسقاطا للعقاب الذي يستحقه بسبب فعل الصغيرة قبل التوبة او بسبب فعل
الكبيرة بعد التوبة لانه عند المعتزلة ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها
واجب فلا يكون للعفو ههنا معنى ولما بطل ذلك تعين ان يكون ذلك اسقاطا للعقاب
الذي يستحقه بسبب فعل الكبيرة قبل التوبة قال احتج الخصم بقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وبقوله ان الفجار لفي جحيم اقول كل واحدة من هاتين
الآيتين يدل على ان صاحب الكبيرة معذب معاقب دائما وذلك يقتضي عدم انقطاع وعيده اجاب
الامام بقوله انا سنبين في اصول الفقه ان صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق الى
الجزم وتوجيهه ان يقال لا نسلم دلالة شيء من هاتين الآيتين على ما ادعيتم وانما يدل
عليه ان لو كان صيغ العموم دالة على الاستغراق وهو ممنوع واذا لم تكن دلالتهما عليه قاطعة
بل ظاهرة يكون محتملة للخصوص واذا كان كذلك لا يمكن التمسك بها في القطع على الوعيد
سلمناه لكن ما ذكرتموه من الآيتين معارض بآيات الوعد ولا بد من التوفيق بينهما والا
لزم تعطيل احديهما ولا طريق الى التوفيق الا ما ذكرناه فوجب القول به قال
اجمعوا على ان وعيد الكافر المعاند دايم الى الجهور اقول الكافر المعاند هو الذي لا يجتهد
ولا ينظر في معجزات الانبياء انها هل هي دالة على صدقهم ام لا بل يعاندهم من غير فكر وروية
فان مثل هذا الكافر اجمع المسلمون قاطبة على ان عذابه غير منقطع واما الكافر الذي
بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد اختلفوا في ان عذابه دايم او منقطع فزعم
الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري انه منقطع لانه معذور واذا كان معذورا وجب
ان لا يعذب دائما لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون ابوا ذلك وقالوا
انه يكون معذبا دائما وادعوا فيه الاجماع قال القسم الثالث في الاسماء

في الايمان

والاحكام مسئلة لا نزاع في ان الايمان في اصل اللغة عبارة عن التصديق لا نجد
اقول لما فرغ من الاقسام السالفة شرع في البحث عن مسميات بعض الاسماء كالايمان
والكفر والمؤمن والكافر بحسب اللغة والشرع وبعض احكامها وقال لا نزاع في ان لفظ
الايمان في اصل اللغة عبارة عن التصديق لاتفاقهم على ان معنى قول القائل فلان
يؤمن بكذا اي يصدق به قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق واذا قيل فلان يؤمن
بالحشر والنشر فهم منه الا انه مصدق بذلك معترف به واما في الشرع فقد اختلفوا
فيه فذهب اصحابنا الى انه عبارة عن تصديق الرسول عليه السلام بكل ما علم بالضرورة
مجيئه به ومعناه انه عبارة عن التصديق النفساني بكل ما هو معلوم ومشهور من دين الرسول
عليه السلام بالخبر المتواتر كوجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم شهر رمضان وايجاب الزكوة
والحج وغير ذلك من الاحكام الظاهرة من دين محمد عليه السلام واحتجوا على ذلك بان
قالوا لما كان معناه في اللغة هو التصديق وجب ان يكون معناه في الشرع ايضا كذلك لوجهين
احدهما انه لو كان معناه في الشرع غير معناه في اللغة لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم
وذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وثانيهما ان لفظ الايمان
وارد في القران في مواضع كثيرة فلو كان منقولا عن موضوعه اللغوي لوجب على الله ان يبين
ذلك لرسوله وان يبين الرسول عليه السلام للامة بيانا ظاهرا ولو كان كذلك لنقل نقل
الفرائض التي وقع النص عليها ومست الحاجة اليها ولو كان كذلك لاشترك الناس في العلم به
كما اشتركوا في العلم بامثاله ولما لم يكن كذلك ثبت ان معناه في الشرع نفس معناه في اللغة
وذهبت المعتزلة الى انه اسم للطاعات وذهب السلف الى انه اسم للتصديق بالقلب
والاقرار باللسان والعمل بالاركان واحتج الامام على ابطال مذهب المعتزلة بان
قال لو كانت هذه الطاعات نفس مسمى الايمان كما ذهب اليه المعتزلة او جزءا من مسمى الايمان
كما ذهب اليه السلف لكان تقييده بالايمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضا والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما انتفاء التالي فلانه لو كان تكريرا ونقضا لما قيده
الله بالطاعة والمعصية لكنه قيده بهما اما بالطاعة فحيث قال الذين امنوا وعملوا الصالحات
واما بالمعصية فحيث قال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم احتج المعتزلة والسلف بوجوه
احدها ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان

فعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فقوله
وذلك يرجع الى كل ما تقدم فكان كل ما تقدم هو الدين لكن من جملة ما تقدم هو اقامة الصلوة
وايتاء الزكوة فكان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة نفس الدين او جزءا منه واما ان الدين
هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان اذ لو
كان الاسلام غير الايمان لما كان الايمان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه ولما كان الايمان مقبولا علمنا انه الاسلام وثانيها لو لم يكن فعل
الواجبات والاجتناب عن المحرمات نفس الايمان او جزءا منه لما خرج قاطع الطريق
عن الايمان بقطعه الطريق لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة ضرورة كونه
مصدقا للرسول عليه السلام بكل ما علم بالضرورة مجيئه به واما بطلان التالي فلان قاطع
الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق غير مؤمن وانما قلنا
ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة وكل من كان كذلك فقد
اخزي وانما قلنا يدخله النار لقوله تعالى في حقهم ولهم في الاخرة عذاب النار وانما قلنا
ان كل من دخل النار فقد اخزي لقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
والله تعالى لم يكذبهم في ذلك فدل على صدقهم وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى يوم القيامة
لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وثالثها ان الايمان لو كان عبارة
في عرف الشرع عن التصديق لكان كل من صدق امرا من الامور سواء كان تصديقه لله تعالى
ولرسوله والجبت والطاغوت موصوفا بالايمان ولما لم يكن كذلك بطل ما ذكرتموه وهذا
الوجه يدل على ابطال مذهب اصحابنا لا على اثبات مذهبهم اللهم الا اذا تمسك بالاجماع
على اثبات مذهبهم ورابعها قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم بالقبلة
عن ائمة التفسير فاطلق لفظ الايمان على الصلوة فلو لم يكن الصلوة اسما للطاعات
لما اطلق ذلك والاصل عدم المجاز قال والجواب عن الاول ولين فانا نحمل ذلك
على كمال الايمان ضرورة التوفيق بين الادلة اقول شرع في الجواب عن الوجه الاول
لان قوله لا يمكن حمل قوله تعالى وذلك دين القيمة على جميع ما تقدم من الادلة اما اولا فلان
لفظ ذلك للوحدان فلا يجوز اطلاقه على الامور الكثيرة واما ثانيا فلانه من الضابط

الذكران فلا يجوز اطلاقه على اقامة الصلوة والزكوة لانهما مونثان واذا كان كذلك
فلابد من حمله على شئ اخر بحيث يحمله على كمال الايمان حتى يكون معناه وكمال الايمان دين
القيمة حتى يحصل التوفيق بين الادلة المذكورة من الجانبين وقد مرّ جوابا عن الوجه
الثاني ان يقول المراد من الذين آمنوا في قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبيّ والذين امنوا معه
الاقوام الذين اتبعوا النبيّ عليه السلام ايمانا كاملا اما اولا فلانه جاء من الاراذل
واما ثانيا فلانه يحصل التوفيق بين الادلة واذا كان كذلك فالفاسق المذكور بنحو انّ
قاطع الطريق غير المومن الكامل في الايمان ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مومنا لان نفي
الخاص لا يستلزم نفي العام **قال** وعن الثالث انا نخصصه ببعض التصديقات
والتخصيص اهون من التغيير **اقول** توجيهه ان يقال لا نسلّم ان الايمان لو كان عبارة في
الشرع عن التصديق لكان كل من صدق امرا من الامور كان مومنا وانما يلزم ذلك ان لو
جعلناه عبارة عن نفس التصديق وليس كذلك بل نجعله عبارة عن تصديق خاص وهو تصديق
الرسول عليه السلام لكل ما علم بالضرورة مجيئه به اذ التخصيص اهون من التغيير الذي ذهبنا
اليه وان كان مفهومه مغايرا لمفهومه اللغوي فهو اولى مما ذهبتم اليه لان الذي ذهبنا
اليه هو حمل لفظ الايمان على بعض افراده اللغوية والذي ذهبتم اليه هو حمله على معنى
خارج عن مفهومه اللغوي فيكون مغايرا لمفهومه اللغوي بالكلية وذلك ادخل في الفساد
قال وعن الرابع انا نحمل ذلك على الايمان بتلك الصلوة لا على نفس الصلوة
اقول توجيهه ان يقال لا نسلم ان المراد بالايمان المذكور في الاية هو نفس تلك
الصلوة ولم لا يجوز ان يكون المراد منه هو الايمان بتلك الصلوة غاية ما في الباب
انه خلاف موضوعه اللغوي لكن ما ذكرتموه ايضا كذلك فلم كان تاويلكم اولى من
تاويلنا **قال** تنبيه صاحب الكبيرة عندنا مومن مطيع بايمانه عاص بفسقه الى اخره
اقول معناه ظاهر واصحابنا احتجوا على ذلك بان قالوا الدليل على ان صاحب الكبيرة
مومن العقل والنقل اما العقل فهو ان المومن من اتصف بالايمان كما ان الاسود من اتصف
بالسواد والفاسق متصف بالايمان لان الايمان هو التصديق والفاسق متصف
بالتصديق فيكون مومنا واما النقل فالآيات الدالة على ان الايمان يبقى مع المعاصي
قال الايمان عندنا لا يزيد ولا ينقص الى اخره **اقول** هذا ظاهر لان

الايمان لما كان اسما لتصديق الرسول عليه السلام في كل ما علم بالضرورة مجيئه به استحال
ان يكون قابلا للزيادة والنقصان لان تصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به غير قابل
للزيادة والنقصان فكان الايمان ايضا كذلك وعند المعتزلة لما كان اسما لاداء العبادات
واداء العبادات قابل للزيادة والنقصان كان الايمان ايضا قابلا لهما وكذلك عند
السلف لما كان اسما للاقرار باللسان والاعتقاد والعمل وهو قابل للزيادة والنقصان
كان الايمان عندهم ايضا كذلك قال الامام والبحث لفظي وهو ظاهر ثم قال ولكل واحد
من الفرق الثلاثة نصوص والتوفيق ان يقال الاعمال من ثمرات التصديق وكل نص دل على
ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان مصروف الى اصل الايمان وكل نص دل على انه
قابل للزيادة والنقصان فهو مصروف الى الايمان الكامل **قال** اكثر اصحابنا
قالوا انا مومن ان شاء الله لا لقيام الشك بل للتبرك او للصرف الى العاقبة **اقول** معناه
ظاهر لكن قوله ان شاء الله للتبرك فيه نظر لانه سالكه الايمان بل الحق ان التلفظ بهذه الكلمة مشترك به
اولان نسبة الايمان الى العاقبة غير معلوم لاحد فان شاء الله يبقى مومنا في العاقبة **قال**
الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به **اقول** اختلف الناس في حقيقة
الكفر وحده فذهب القاضي الى انه عبارة عن الجحد بالله تعالى ثم فسّر الجحد بالجهل وقالت المعتزلة
الكفر اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وكلاهما ضعيفان اما الاول فلان المراد بالجهل
بالله ان كان هو الجهل بوجوده فهو خطأ لانه يلزم ان كل ما لا يكون جهلا بوجوده لا يكون كفرا
لوجوب انعكاس الحدود لكن الجهل بقدمه وكونه قادرا وحيا والجهل بنبوة محمد عليه السلام
ليس جهلا بوجوده فوجب ان لا يكون كفرا وانه باطل بالاجماع وان اراد به الجهل به
تعالى كان جهلا بذاته او بصفة من صفاته فهو ايضا خطأ طردا وعكسا اما الطرد فلان
اصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى على ما لا يخفى عليك من المباحث المتقدمة في
الصفات الالهية ولا شك ان الحق في كل مسألة منها يكون واحدا فالمخالف له يكون
جاهلا بصفات الله تعالى فيلزم تكفير اصحابنا ومشايخنا واما العكس فلان انكار نبوة
محمد عليه السلام وانكار كون القرآن معجزا وانكار ما علم كونه من دينه بالضرورة
ومثل الرسول عليه السلام والاستخفاف به والاستخفاف بالقرآن ولبس الغيار وشدّ
الزنار عند الاختيار وكل ذلك كفر مع ان شيئا منها ليس جهلا بذات الله تعالى ولا بصفاته

في الاستثناء في الايمان

واما الثاني وهو ما ذكره المعتزلة في غاية الركاكة لان عقاب الكبائر متفاوت وكذلك عقاب انواع الكفر متفاوت وكل ما زاد فهو اعظم بالنسبة الى ما نقص اللهم الا ان يقولوا ان الكفر هو الذي عقابه اعظم من عقاب الفسق لكنهم حدوا الفسق بانه الذي عقابه دون بالذي عقابه ادون من عقاب الكفر وذلك دور فتكون باطلا والامام الافضل الى رحمة الله عليه حده بما ذكره الامام ومعناه ان الكفر عبارة عن انكار شيء علم بالتواتر انه من دين الرسول عليه السلام كوجوب الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وغيره من الاحكام المشهورة المعروفة وقوله فعلى هذا لا نكفر احدا من اهل القبلة لان كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا اشارة الى ان الكفر اذا حد بما ذكر لا يرد عليه شيء مما ورد على الحدين المذكورين اما انه لا يلزم ان يكون احد من اهل القبلة كافرا فلان الذي انكره اهل القبلة ليس مما علم انه من الدين ضرورة بل مما علم انه من الدين نظرا لاجل اختلافهم اما في الصفات الالهية او في الاحكام الغير الظاهرة وذلك انما علم بالنظر لا بالضرورة واما الاحكام التي علم انها من الدين بالضرورة فما خالف احد من اهل القبلة في شيء منها لاتفاق الكل على ان الصلوات المفروضة خمس وان صوم شهر رمضان واجب وان الزكوة والحج واجبان وغيرها من الاحكام المعلومة بالتواتر انه من الدين ولفظ الامام لا يدل بظاهره على هذا المعنى اذ ظاهره يدل على ان اتصاف اهل القبلة بكونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم بالضرورة بل بالنظر ومن البين ان هذا المعنى ليس مما يوجب ان نكفر احدا من اهل القبلة وانه غير لازم من الحد المذكور فاعرف هذا وافهم منه ما اشرنا اليه واما ان ما ذكرناه على حد المعتزلة لا يرد على هذا فظاهر قال القسم الرابع في الامامة مسئلة من الناس من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل بذلك الى اخره اقول

الامامة رياسة في الدين عامة لشخص من الاشخاص وانما قلنا عامة احترازا من الرئيس والقاضي وغيرهما وانما قلنا لشخص من الاشخاص احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا فيها فمنهم من قال انها واجبة اي نصب الامام واجب ومنهم من قال انه غير واجب اما القائلون بان نصب الامام واجب فمنهم من يقال انهم فريقان الاول الذين قالوا لا طريق الى معرفة هذا الوجوب الا العقل والفريق الثاني الذين قالوا لا طريق الى معرفته سوى السمع اما الذين قالوا لا طريق اليه سوى العقل

ع الامامة

ثم من يقال منهم من قال انه يجب عقلا على الله تعالى نصب الامام للخلق ومنهم من قال يجب عقلا على الخلق ان ينصبوا لانفسهم اماما ورئيسا اما القائلون بالوجوب على الله تعالى فهم فرق الفرقة الاولى الملاحدة والاسماعيلية فانهم قالوا لا سبيل الى معرفة الله الا بتعليم الرسول والامام فوجب على الله تعالى ان لا يخلي الارض عن المعصوم حتى ارشد ذلك المعصوم الخلق الى معرفة الله تعالى والفرقة الثانية الاثنا عشرية فانهم قالوا الاحتياجة في معرفة الله تعالى الى المعصوم الا انه يجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية وفي الاجتناب عن القبائح العقلية وليكون ايضا حافظا للدين عن الزيادة والنقصان والفرقة الثالثة قدماء الشيعة فانهم قالوا يجب على الله نصب الامام ليعلمهم احوال الاغذية والادوية وعرفهم السموم المهلكة ويعلمهم الحرف والصناعات ويصونهم عن الآفات والمخافات واما القائلون بالوجوب على الخلق فهم ابو الحسين البصري وابو الحسين الخياط وابو القاسم الكعبي والجاحظ فانهم قالوا ان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب واما القائلون بان الطريق الى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل فهم اكثر اصحابنا والمعتزلة والزيدية فهذا تفصيل قول من قال انه يجب نصب الامام واما الذين قالوا انه غير واجب فهم فرق الفرقة الاولى الذين قالوا ان نصب الامام عند ظهور الفتن واجب فاما عند الامن والعدل فلا وهو قول الاصم الفرقة الثانية الذين قالوا ان نصب الامام عند الفتن غير واجب لانه ربما نصبوه نصبة سببا لتمرد بعضهم عن طاعته فيزيد الفتنة اما عند ظهور العدل والامن فيجب الفرقة الثالثة الذين قالوا لا يجب نصب الامام في شيء من الاوقات فان فعلوا نصبه جاز وان تركوا جاز وهم اكثر الخوارج فهذا تفصيل ما في هذه المسئلة من الاقوال ولنا في هذه المسئلة مقامان احدهما ان نبين انه يجب على الخلق نصب رئيس لانفسهم والثاني ان نبين انه لا يجب على الله نصب الامام لهم اما المقام الاول فقد احتج الامام عليه بان نصب الامام يتضمن دفع ضرر عن النفس لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب ينتج ان نصب الامام واجب اما ان نصب الامام يتضمن دفع ضرر لا يندفع الا بنصبه فلانا نعلم ونتيقن ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر سائس يخافون بطشه ويرجون ثوابه ويأمرهم بالافعال الجميلة ويزجرهم عن الافعال القبيحة كان حالهم في الاحتراز

عن المفاسد والقبائح والقرب من الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم به بعد استقرا العادات ضروري فثبت ان نصب الرئيس يقتضي اندفاع انواع من المضار الذي لا يندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعا للضرر عن النفس واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان فهو متفق عليه بين العقلا اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فانه يقول وجوب هذا معلوم في بداية العقول واما عند من ينكر ذلك فانه يقول وجوب هذا ثابت بالاجماع وفي هذا القياس نظر لان الحد الاوسط فيه غير مكرر اذا المحمول في الصغرى يقتضي اندفاع ضرر عن النفس لا يندفع الا بنصب الامام والموضوع في الكبرى دفع الضرر عن النفس بل الاولى ان يقال في الكبرى وكل ما تضمن دفع ضرر عن النفس لا يتم الا به فهو واجب والا لكان تركه ابقاعا للنفس في الضرر وايقاع النفس في الضرر غير جائز بالاجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي وبالضرورة عند من يقول به لا يقال ما ذكرتموه وان دل على ان في نصب الامام انواعا من المصالح لكن هاهنا ما يدل على ان فيه انواعا من المفاسد منها انهم ربما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد بسبب نصبه ومنها انه ربما استولى عليهم فظلمهم ومنها انه بسبب قوته ورياسته يكثر الهرج ويفضي الى اخذ الاموال عن الضعفا والفقراء لانا نقول لا شك في ان هذه المفاسد قد تحصل لكنا اذا قابلنا المفاسد الحاصلة من نصبه مع المفاسد الحاصلة من عدم نصبه كانت المفاسد الحاصلة من عدم نصبه راجحة على المفاسد الحاصلة من نصبه واذا كان كذلك كانت العبرة عند وقوع التعارض بالراجح فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما المقام الثاني وهو انه لا يجب على الله نصب هذا الامام والنزاع فيه مع الاسماعيلية والاثني عشرية فنقول الدليل على انه غير واجب هو انه لو وجب على الله نصب الامام لكان اما نصب امام يتمكن المكلف من الرجوع اليه والانتفاع به في دينه او الواجب نصب الامام سواء كان كذلك او لم يكن والقسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل اما القسم الاول فلانه لو كان واجبا على الله تعالى لفعله ولو فعله لكان مثل هذا الامام موجودا لكنه غير موجود فانا لو وجدنا اذا احتاج الى هذا الامام في ان يستفيد منه علما او دينا او منفعة او دفع مضرة وطلبه باي حيلة كانت فانا لم نجد منه البتة اثرا ولا حصل والعلم

بذلك ضروري واما القسم الثاني فلان المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة دينية او دنيوية لا محالة والانتفاع به بعد امكان الوصول اليه فلما تعذر امكان الوصول اليه تعذر الانتفاع به واذا تعذر الانتفاع به لم يكن في نصبه فائدة اصلا فكان القول بوجوب نصبه عبثا لا يقال ان في نصبه فوايد خمسة منها ان يكون هاديا الى معرفة الله تعالى على قول الاسماعيلية ومنها ان يكون لطفا في ادا الواجبات والمراد من اللطف الامر الذي علم الله تعالى من حال المكلف انه متى وجد ذلك الامر كان حاله في قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما لم يوجد ذلك الامر بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجا ولا شك ان وجود الامام كذلك ومنها ان يكون هاديا للخلق الى معرفة الادوية والسموم ومنافعها ومضارها واذا كان كذلك فوجب على الله تعالى نصبه تحصيلا لهذه الفوايد واما اختفاؤه فانما كان لان الظلمة خوفته خوفا احتاج معه الى الاختفاء والاستتار فالذنب منهم حيث احوجوه الى الاختفا لانا نقول اما قول الاسماعيلية فباطل لانا بينا انه لا حاجة في معرفة الله تعالى الى المعلم واما حديث اللطف فانما يكون الامامة لطفا ان لو كان نصب الامام خاليا عن جميع جهات القبح والمفاسد وهو ممنوع غاية ما في الباب ان في نصبه مصلحة ما لكن كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه آخر واذا كان كذلك فلا يثبت كونه لطفا الا اذا تبين خلو نصبه عن جميع جهات القبح وانتم ما فعلتم ذلك واما معرفة الادوية والسموم ومنافعها ومضارها فلا حاجة فيها الى نصب الامام لان التجربة كافية في معرفتها على انا نقول لو وجب على الله نصب الامام لما ذكرتم من الفوايد لوجب عليه اظهاره عند احتياج المكلف اليه لئلا يصير محروما من الانتفاع به وانتم لا تقولون به واحتج الشريف المرتضى على انه يجب على الله نصب الامام بان قال نصب الامام لطف واللطف واجب عليه فيجب ان نصب الامام واجب عليه اما انه لطف فان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر سائس يمنعهم عن المعاصي ويامرهم بالطاعات كان حالهم في القرب من الطاعات والبعد عن المعاصي اكمل واتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم به بعد استقرا العادات ضروري واما ان اللطف واجب عليه فلان من اتخذ ضيافة لانسان وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر الا في تلك الضيافة الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه والتمس منه الحضور فان كان صادقا في تلك الضيافة ويريد

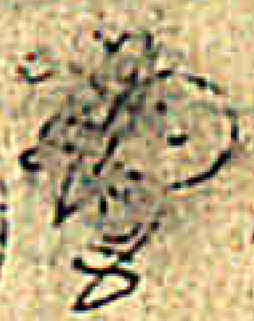
حضور ذلك الانسان وجب عليه ان يذهب اليه بنفسه ويلتمس منه الحضور فان لم يذهب اليه بنفسه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه ان لم يفعل ذلك لم يحضر علمنا انه ما كان يريد حضور ذلك الانسان ايضا فكذا ههنا انه تعالى لما اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحرمات وعلم انه لا يقدم على ذلك الا بنصب الامام وجب ان يكون ارادته تعالى منه ذلك مستلزمة لارادته نصب الامام والا امتنع كونه مريدا لتلك الافعال والتروك لجاب الامام عنه بوجوه الاول لا نسلم ان نصب الامام لطف فان اللطف على ما ذكرتم من التفسير انما يحصل من نصب امام قاهر سائس يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام اما الذي توجبون نصبه فلا يرى منه في الدنيا اثرا ولا خبرا واذا كان كذلك استحال ان يكون لطفا الثاني ان كون الشيء لطفا لو كان موجبا لان يجب على الله فعله لوجب عليه نصب القضاة المعصومين ونصب العساكر والولاة المعصومين ضرورة ان الخلق اذا كان لهم حاكم معصوم وقاضي معصوم كان انقيادهم على الطاعات وامتناعهم عن المعاصي اكمل واتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الحاكم والقاضي وانتم لا توجبون ذلك الثالث ان نصب الامام اما ان يكون لطفا في الشرعيات او في العقليات والاول باطل لجواز ان يخلو الزمان عن التكاليف والثاني باطل لانه اما ان يكون لطفا في ادخال تلك الواجبات العقلية في الوجود لاجل وجوبها او في ادخالها في الوجود سوا كان لاجل وجوبها او لا لهذا الوجه والاول باطل لان ادخال الفعل في الوجود لاجل وجوبه بسبب كيفية من كيفيات الدواعي القائمة بالقلوب ولا يمكن اثبات ان لنصب الامام اثرا في هذه الكيفيات بل لو قيل ان الامر بالعكس لكان اولى لان المامور به مستنفر عنه والممنوع متبوع فاذا صار الانسان محمولا على فعل من الافعال بالتخويف صار مستنفرا عنه واذا صار ممنوعا عن شيء صار راغبا فيه والثاني ايضا باطل لان ادخالها في الوجود لا لاجل وجوبها لا عبرة به البتة ولقائل ان يمنع انه لا اثر لنصب الامام في كيفيات الدواعي الرابع ان هذا اللطف اما ان علم الله تعالى انه يرجح جانب الفعل ولم يحصل منه ما يمنع من الفعل او يعلم الله تعالى انه ليس بهذه المثابة فان كان الثاني لم يكن لطفا لانه اذا كان بتقدير وجوده لا يحصل الفعل كما ان بتقدير عدمه لا يحصل لم يكن مثل هذا اللطف واجبا بل الفعل يجب امتناعه

اذ لا فائدة في فعله وان كان الاول وجب حصول الاثر عند حصوله لاستحالة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ونصب الامام ليس بلطف بهذا التفسير والا لزالت المفاسد وحصلت المصالح ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس بلطف ولان اللطف حينئذ يكون منتهيا الى حد الالجاء وقد شرطتم عدم انتهائه اليه الخامس ان هذا الذي تجعلون نصب الامام لطفا في حصوله ان كان الله تعالى عالما بوقوعه وجب وقوعه وان كان عالما بعدمه وجب عدمه وكيف كان فلا حاجة الى هذا اللطف اذ لا اثر له البتة سلمنا ان نصب الامام لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى وقد بينا فيما تقدم انه لا يجب على الله تعالى شيء واما بقية الكلام في الامامة من تفصيل انواع السمعية واختلافاتهم في الائمة الذين هم مذكورون في هذا الكتاب ومن ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا وان الشخص هل يصير اماما بغير نص الله تعالى ونص رسوله على امامته ام لا وان الامام الحق بعد رسول الله هو ابو بكر الصديق رضي الله عنه وان افضل الناس بعد الرسول عليه السلام هو ابو بكر الصديق الذي هو غير مذكور في هذا الكتاب فليس فيها بحث وتطويل وهي مذكورة في الكتب الكلامية المنسوبة الى الامام على الوجه الاكمل فرأينا تركها فمن اراد فليطالعها من تلك الكتب وليكن هذا آخر ما اردنا ايراده في هذه الاجزاء ولواهب العقل الحمد بلا نهاية والصلوة على محمد واله بغير عد وغاية

قد اتفق الفراغ بحمد الله ومنه
من تحرير شرح المحصل للامام
العلامة تاج المحققين فخر
المدققين ظهير الملة الحنفية
مولانا فخر الملة والدين الرازي
للامام الاعظم الملك مولانا
نجم الدين الدبيراني تغمدهما
الله برحمته واسكنهما بحبوحة جنانه
بمراغة يوم الاحد اواخر رجب
سنة ثمان وستين وستمائة
هجرية







نه صادر پس نه صادر اولدی بندن عالمه کلدی خلاف

